

سلسلة الدراسات الفكرية والفلسفية

1

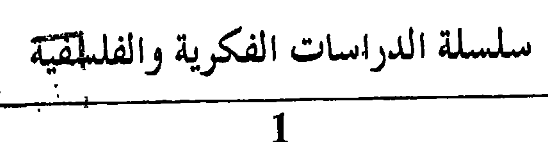
من الاستشراق الغربيّ إلى الاستغراب المغربيّ

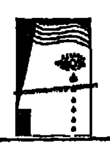
بحث في القراءة الجابريّة للفكر العربيّ وفي آفاقها التاريخيّة

طيّب تيزيني

من الاستشراق الغربيّ
إلى الاستغراب المغربيّ







1

من الاستشراق الغربيّ إلى الاستغراب المغربيّ

بحثٌ في القراءةِ الجابريّة للفكر العربيّ وفي آفاقها التّاريخيّة

طيّب تيزيني

" من الاستشراق الغربي الى الاستغراب المغربي

تأليف

د.طيب تيزيني

اصدار

دار الذاكرة – حمص/ سورية – دار المجد – دمشق سورية

الطبعة الأولى : 1996/1000

خطوط الغلاف : عبد الجليل عليان

تنفيذ دار المجد للطباعة والنشر والخدمات الطباعية

دمشق ☎ 2245855 – ✉ 11033

رقم الايداع في " مكتبة الأسد الوطنية" : ع – 942 /1996/8

من الاستشراق الغربي الى الاستغراب المغربي : بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي آفاقها التاريخية / طيب تيزيني. – دمشق دار المجد، 1996. – 358ص؛ 24 سم.

1 – 191 ت ي ز م 2 – 956 ت ي ز م 3 – العنوان 4 – تيزيني

مكتبة الأسد

كلمات تمهيدية

في شهر نيسان من عام ١٩٨٢، دعيت إلى تونس للمشاركة في "مؤتمر الغزو الثقافي الإمبريالي الصهيوني للأمة العربية". وكان ذلك، حقاً، حدثاً ثقافياً بارزاً، على صعيد الفكر العربي المعاصر. وفي أثناء إحدى جلسات العمل، وقف الأستاذ الدكتور محمد عابد الجابري، وقدم مداخلة قصيرة استحوذت على انتباهي، كما تركت أثراً في ذهني. بيد أن هذا الأثر لم يتضح عندي – في أبعاده التي أريدت له – إلا بعد تناول كتابات الجابري اللاحقة حول التراث، وتكوين "العقل" العربي وبنيته، وحول الخطاب العربي المعاصر، والحداثة، والمسألة الثقافية، وغيرها بالتفحص والبحث. وكانت الفكرة الرئيسة في المداخلة المذكورة قد تمحورت باتجاه التأكيد على أن الفكر و"العقل" العربي (ومعهما العرب أنفسهم) **بيانيّون**. وقد ساق المُداخل مثالاً على "بيانيّة" الأطراف المذكورة الجاحظَ في كتابه "البيان والتبيين".

ولقد أحسست أن الجابري –في مداخلته– أخطأ مرتين، مرةً حين عمم فكرته على الفكر العربي وجعل منها مبدأ قطعياً ملزماً منذ مايسميه "عهد التدشين العربي الأول"، ومرة حين تناول الجاحظ وكتابه نموذجاً على ذلك. إزاء هذه الوضعية،لم يكن بُوسعي وبوسع زملاء مشاركين آخرين إلا أن انبرينا لمناقشة الأستاذ الجابري، محاولين –في عجالات مقتضبة– أن نحفّز على التفكير في كيفية التفكير بمقاربة "الفكر العربي" من حيث هو، أي في تشخّصه السوسيو ثقافي وحركيته التاريخية، وليس من موقع مرجعية يتضح لاحقاً أنها مرجعية لاتولي ذلك أهمية تذكر.

فكم كنتُ دهِشاً أن أسمع الأستاذ الجابري يتحدث عن الجاحظ ممثّلاً نموذجياً لما أطلق عليه "بيانية الفكر العربي". ذلك لأنني تساءلت في نفسي، ربما بشيء من القلق المعرفي: كيف "انطلتْ الحيلة" على السيد الجابري؟! كيف يمكن النظر إلى الجاحظ على هذا النحو، وهو ضمن أوساط كبرى من البحث العلمي العربية والعالمية واحد من عمالقة الفكر العقلي، في تاريخ الفكر العربي وفي سياقه التاريخي؟! كيف يفوّت الرجل فرصة البحث في "البيان والتبيين" كواحد من مصادر الفكر العقلي العربي؟ ألم يكن حريّاً به أن يتأنّى ويتحفظ في أحكامه، التي صارت "مبادئ ناجزة" في كتاباته اللاحقة، خصوصاً منها ماهو وثيق الصلة بما نحن بصدد الإشارة إليه هنا، ونعني به مفهوم "العقلية العربية" و "العقلية اليونانية - الأوروبية" بمثابتهما بنيتين ذهنيتين "فطريتين قارتين"؟

نعم، انطلتْ الحيلة" على الجابري؛ فقرأ لدى الجاحظ ماواجهه مباشرة، بصيغة "البيان والتبيين"، وتوقف عن التوغل فيما لم يقدم نفسه إليه هكذا بسيطاً منبسطاً! وبذلك، أتت بعض توجهاته المنهجية الصائبة وكأنها موقف ملفق ومفتعل في كتاباته، مثل قوله في "نحن والتراث" بأن "القراءة استنطاق"؛ أو انها جاءت غريبة على البحث وعبئاً عليه. وقد قدم ذلك فرصة لتفحص الاعتقاد بأن فعل "القراءة" فعل بسيط منبسط وذو خط مستقيم، وللتدقيق في الأطروحة القائلة بأن ذلك الفعل فعل مركب متلاطم يُؤتى بأكثر من سبيل، ويُفضى به إلى أكثر من توجه، كما يُمتلك بأكثر من حلقة؛ إضافة إلى أن الهمّ والبُعد المعرفيّين ليسا إلا لحظة كبرى من اللحظات التي تقبع وراءه. بل لعل هموماً وأبعاداً أخرى أيديولوجية سياسية وأخلاقية ودينية اعتقادية وسوسيو ثقافية الخ...، هي التي تمتلك لحظة الحسم في فعل القراءة ذاك. من هنا، جاءت الأهمية المنهجية القصوى في سياقات ثلاثة له، هي الإجتماعي والتاريخي التراثي والمنطقي البنيوي (من بنية وليس من بنيانية Structuralism).

وقد تتالت الأحداث متسارعةً، فظهر بارزاً ماكان في طور الإرهاص. وهكذا، ظهرت كتابات الجابري، التي أراد أن "يدشّن" فيها وبها عهد نهوض جديد في الفكر العربي.

واتضح أن هنالك من يعمل على توسيع دائرة الحوار في الفكر العربي ماضياً وراهناً، منهجاً ونظراً، لكن دون جعل "العمْق" من ذلك هدفاً استراتيجياً. أضفْ إلى ذلك أن مايجري في الساحة العربية الراهنة من تصاعد قد يكون خطيراً. فهو خطير بالنسبة للإشكاليات والمشكلات المزمنة، خصوصاً منها ماقد يمثل مرحلة نوعية جديدة - في مخاطرها واحتمالاتها - من المعركة التاريخية بين الفكر العربي، بما يقبع وراءه ويحيط به ويدخل نسيجه من هُوية حضارية، من طرف، وبين خصومه التاريخيين من طرف آخر، وأخص بالذكر منهم الفكر الإستشراقي المركزوي الغربي والفكر الصهيوني.

من هنا، أتت هذه الفصول لتقصي عملية "التدشين" تلك، وكذلك محاولة للإجابة عن أسئلة ملحة تتصل بالفكر العربي وبما يُطرح حوله من مسائل تحدد مصائره التاريخية.

وسوف أرى غاية قصوى لهذه الفصول أن تسهم، حقاً، في تعميق الحوار العلمي حول ذلك كله، ومن ثم في شحْذ القدرة الخلاقة على تطوير الفكر المعني؛ ناهيك عن الدفاع عنه في مرحلة يراد له فيها أن يُستباح، من حيث هو؛ بغض النظر عن بعض المواقف والاتجاهات المستنيرة والعقلانية، (التي تتصارع باسمه، ولكنْ في دائرته) والتي يلاحظ أنها مفتوحة بقدر ماتكون قابلة للتثاقف مع الآخر، والمغلقة بقدر ماترى أن يُراد لها أن تُخترق وتُهشم.

وأخيراً، لعل في مانقدمه هنا حافزاً باتجاه خلق المدماك الكبير لاستنهاض عربي جديد، يؤتى من مداخل متعددة متواشجه، قد تكون الديموقراطية والعقلانية والتنوير أسساً كبرى له.

طيب تيزيني

دمشق في آذار 1996

الفصل الأول
في مسوّغات مانحن بصدد البحث فيه

1

ليس من الصعوبة أن يتبين الباحث المدقق وجود حالة من التأزم العميق والشامل في المجتمع العربي الراهن. وإذا كانت تلك الحالة تنطوي على احتمالات مفتوحة من التراكم المتسارع أو الانفجار أو الترويض لمرحلة مديدة أو قصيرة، فإن منشأها الإرهاصي ربما يرتد إلى بداية السبعينات من هذا القرن. فمع هذه البداية التقريبية، أخذت مجموعة من الظاهرات تبرز في المجتمع المذكور، معلنةً عما قد يكون مرحلة جديدة في التاريخ العربي. أما أهم تلك الظاهرات فلعله يتمثل بالتالية منها: الذيول المريرة لهزيمة الـ 67، التي جسدت انكساراً لكثير من المشاريع السياسية الوطنية والقومية العربية؛ نشوء الحقبة النفطية، التي جعلت من النفط "العربي" قوة إذلال للعرب وتبعية جديدة لقوى الرأسمال الإمبريالي؛ بروز لهاث استهلاكي بعيد عن امكانات المجتمع العربي وحاجاته الموضوعية والذاتية؛ هبوط متسارع للعملات العربية مع تضخم اقتصادي متسارع؛ إحكام قبضة الدكتاتوريات واستفحال الإستبداد السياسي بصيغة تفصح عن نفسها أكثر فأكثر؛ تعاظم اتجاه تحلل الفئات الوسطى كقوة سياسية وثقافية وتشظّيها نحو الأدنى ؛ تبلور أزمة بنيوية في النظم السياسية الحاكمة وفي التنظيمات السياسية الأهلية؛ بروز إرهاصات أولى لاستقطاب اجتماعي وطبقي ينشر الفقر والبؤس والفلاكة في أوساط الفقراء والمفقرين الجدد، ويعمل على نشر الدعارة والرشوة والمخدرات والتهريب في المجتمع برمته، مع إهمال شنيع لمكافحة التلوث البيئي وتعميم للتلوث الأخلاقي والسياسي والثقافي.

وفي سياق ذلـك، كـانت المنظومـات النظريـة والأيديولوجيـة المختلفـة تواجـه تفككاً وتبعثراً، وتفصح عن حالة من العقم ضمـن مـاكمن وراءهـا مـن مشـاريع "نهضوية وإصلاحية وثورية" بتجليـات قوميـة وليبراليـة واشـتراكية وربمـا كذلـك دينية غير ذات ارتباط وثيق بالإسلام السياسـي؛ إضافـة إلى بـروز شـكوك كـبرى وصغرى في تلك المنظومات.

وتتسع رقعة الحدث الأزموي الجديد على صعيد المُتهاوين المتشظّين من الفئات الوسطى، حيث يتبلور على أيديهم وعي الأزمة على نحو مأساوي فاجعي. ولعلـه من الهام والملفت ملاحظة أن مثقفـي هـذه الفئـات – وهـم المتمرسـون في العمـل الثقافي والسياسي الثقافي بصورة خاصة ربما منذ بدايات هـذا القـرن – إذ أنتجـوا ذلك الوعي، فإنهم، حتى هنا، أي حتى في حالة تفككهم وتشظيهم باتجاه القــاع خصوصاً، يعملون على إظهار أن وعيهم للأزمة هو، أساساً، وعي الأزمة العربيـة الشاملة، من حيث هي. والحق، إن في ذلك قسطاً من الحقيقـة. ذلـك لأن هـؤلاء أو الجسم الأعظم منهم لم ينجزوا، بعـد، عمليـة اندمـاجهم الطبقـي والاجتمـاعي بالطبقات الدنيا، التي يُدفعون باتجاهها دفعاً وبقـوة متزايدة بفعـل الإفقـار المتدفـق بإطراد وبقسوة. كما أنهم لم يحققوا، بعد، صيغـة ثقافيـة تتطـابق – علـى نحـو أو آخـر – مـع وضعيتهـم الجديـدة. فهـم مـايزالون يعيشـون حالـة انتقاليـة مفتوحـة باحتمالات متنوعة. ومـن ثـم، فمـا يمكـن أن يفهـم تحـت "وعـي الأزمـة العربيـة الشامل" مايزال –في أحد أوجهـه الكـبرى– يمـر عـبر أقنيـة ذلـك الوعـي الفئـوي الوسطوي" عموماً وإجمالاً، وعلى نحو دلالي خصوصاً.

في هذه الحـال، لعلنـا نضـع يدنـا علـى منحيين ثقـافيين آخذيـن في التشـكل والبروز، وكذلك في التبشير بنفسيهما بلسان رهط من الكتاب والباحثين العرب. الأول منهما يفصح عن نفسه بصيغة الصعوبات البنيوية المتثاقلـة والمتسـارعة، الـتي تخترق عملية الاندماج الاجتماعي الطبقي والثقـافي والسـيكلوجي الأخلاقـي بـين

الفقراء والمُفقرين الجدد ومايترتب على هذه العملية من منظومات ومشاريع ثقافية جديدة. أما المنحى الثاني فيبرز في أوساط الطبقات العليا ومايلتحق بها من شتات الوسطويين وغيرهم، مِمّن يدخل في حقل التجار والعسكريين والمضاربين في الداخل والخارج ومنْ يلتقي منهم بـ "أهل النعمة" الجدد. ولن يكون بمتسعنا، هنا، الإحاطة بهذه الحركة الجديدة الضخمة من إعادة هيكلة المجتمع العربي. لكن مانهدف إليه هو محاولة رصد التشكلات الأولى لـ "ثقافة عربية" جديدة في المجتمع المذكور وضبطها منهجياً. وإذا كان الرهان الجديد – إلى حدٍ ملحوظ – قد أخذ يفصح عن نفسه، في سياق تفكك المجتمع العربي وإعادة هيكلته خصوصاً بصيغة التقاطب الآخذ مداه بين الأعلين والأدْنين (مع تناثر الوسطويين كقوة سياسية وثقافية واقتصادية مستنيرة عقلياً وميسورة اقتصادياً)، فإن السجالات النظرية الثقافية والأيديولوجية بدأت أولعلها ستبدأ على مصائر العلاقات القادمة بين الأعلين والأدنين أساساً، سواء كانت أو ستكون علاقات تهادن أو ترويض أو توازن أو تناقض وتصارع.

ههنا، في هذا المعقد للمسألة، نضع يدنا على مايمكن أن يجسد الملامح الأولى والعامة للإستراتيجية المستقبلية للطبقات العليا، وذلك عبر تحديد الإجابة عن السؤال التالي: كيف يمكن الوقوف في وجه عملية التشكل الثقافي السياسي، خصوصاً، الجديدة والمحتملة بين قاع المجتمع والمفقرين الجدد، ومن ورائها ومعها عملية الإندماج البنيوي بينهما؟ ومن ثم، ماهي الطرائق المستمدة من العلوم الإجتماعية والإنسانية وغيرها لترويض الفريقين المذكورين، منفردين بالدرجة الرئيسة؟ إن المشاريع الثقافية السياسية الأربعة الكبرى، التي أخذت تفصح نوعياً عن إخفاقها التطبيقي المشخص في عدد من البلدان العربية في بداية السبعينات (وهي الليبرالي التحديثي والاشتراكي والقومي والديني غير المؤسَّسي السياسي) مع تناثر حاملها الإجتماعي (الفئات الوسطى أساساً)، بدأت تخضع لعملية تفحّص

نقدي جديدة وبطيئة ضمن شروط وظروف مختلفة عن شروط وظروف نشأتها، وذلك في إطار مجموعة من التساؤلات والأطروحات والآراء القديمة والجديدة. ولعل التساؤل المركب التالي كمن -ويكمن- في طليعة الموقف: أين تكمن إشكالية النهوض العربي، المتعثر حتى الآن؟ لماذا الوضع العربي الراهن في حالة نكوص مطرد، عموماً وإجمالاً، بينما يفصح وضع مجتمعات أخرى غربية وآسيوية عن آفاق وإمكانات ملحوظة توحي بأنها في حالة تقدم مطرد؟ ماهي السبل الكفيلة بتحقيق حدّ ما من النهوض أو التوازن، خصوصاً ونحن نواجه تحدياً استيطانياً (صهيونياً) إلى جانب التحدي الحضاري؟ أخيراً، هل في التغيرات والتحولات، التي تلحق بالبنية الديموغرافية والطبقية والسوسيو ثقافية للمجتمع العربي راهناً، ماقد يشكل مهمازاً محتملاً لتقدم هذا الأخير وتحريره عمقاً وسطحاً؟

ويجدر بنا أن نشير إلى أن ذلك التساؤل المركب يرافق الأحداث الكبرى والصغرى التي تخترق المجتمع العربي الراهن، ويدفعها باتجاه احتمال صوْغ حالة من القلق الأخلاقي المصيري (أو مايعنيه بعض الكتاب بمصطلح غامض هو الميتافيزيقي). وقد تعمقت تلك الحالة مع تفكك المنظومة الإشتراكية العالمية، بحيث أسهم ذلك في رفع عقيرة المشككين بمصداقية الفكر التاريخي عموماً والتاريخي الجدلي المادي بصورة مخصّصة، وبجدوى الكفاح العربي من أجل جملة من الأهداف الإستراتيجية المعلقة، من نمط التقدم والديمقراطية والوحدة. يحدث ذلك جنباً إلى جنب مع بروز أصوات من المثقفين والباحثين والسياسيين تدعو إلى تفحص ماحدث نقدياً وعلى نحو صارم، وإلى استبصار الإحتمالات الواقعية الراهنة والمستقبلية عبر إعادة النظر في المنظومات النظرية المعرفية والمنهجية والأيدلوجية القائمة، على ذلك النحو النقدي الصارم ومن موقع رؤية استراتيجية معمقة. ويلاحظ أن ذلك يرافق بكثير أو قليل من الحذر من عدد من الإرتكاسات، التي قد تحدث من موقع مجموعة من النزعات الأيديولوجية، وفي

طليعتها النزعة التجريبية والأخرى التشكيكية؛ وكلتاهما تطيح بسياق الحدث، موضوع بحثنا: إن فوكوياما الإرادوي وميشيل فوكو البنياني - وكلاهما ولج دائرة الوعي النظري السياسي والتاريخي المنهجي العربي الراهن - هما أمام اختبار مصيري يغدو، شيئاً فشيئاً، وجهاً من أوجه الصراع الأيديولوجي المحتمل والمُراهَن على نجاحه من موقع رفضٍ بل إدانةٍ لـ التاريخ في مجتمعيته المشخصة وللحدث الإجتماعي في تاريخيته.عموماً.

أضف إلى ذلك أن مايُنسَّق له ويهيأ راهناً تحت إسم "تطبيع ثقافي حضاري" عام مع إسرائيل يُراد له -بترجيح كبير- أن يكون مصادقة على القول بانتماء "شرق أوسطي" للعرب بدلاً عن انتمائهم القومي التاريخي، يطرحه مثقفون وكتاب وشعراء ومنظرون وسياسيون يقف لفيف منهم على رأس مؤسسات ثقافية في كلا الفريقين، العربي والإسرائيلي ومن حولهما وخلفهما [1]. وبذلك، فإن معالم جديدة للوضعية العربية الراهنة لعلها في طور المخاض والإعلان عن نفسها أو يُراد لها أن تكون كذلك، وتتعلق بتغيرات سوسيوثقافية نوعية ومفتوحة في هذه الوضعية الأخيرة. ويلاحظ أن تلك "المعالم الجديدة" تُطرح راهناً بمسوِّغ دفع العرب، أخيراً وفي إطار هذه الفرصة التاريخية التي قد لاتتكرر" باتجاه "الحداثة الشر ق أوسطية"، وانتشالهم من "أوهام وأعباء" الانتماء التاريخي القومي القاصر والمتخلف والراكد، الذي يقف - هكذا الخطاب المعلن - عائقاً في وجه الحداثة وفي وجه الإنخراط بالعصر.



(1) حول "المفهوم الإسرائيلي" لـ "الشرق أوسطية" الراهنة. أنظر كتاب شمعون بيرس: الشرق الأوسط الجديد - دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، عمان 1994.

❷

ثمة ظاهرة ملفتة -بقوة- في الثقافة العربية المعاصرة، تتمثل في بروز اتجاهات فكرية تنهيجية للفكر العربي خصوصاً وللتاريخ العربي بعامة، تنحو نحواً قائماً على المفارقة، أي بطريقة يُعلن أنها تاريخية في وقت تفصح فيه هي عن نفسها لاتاريخياً. وهذا يشير إلى أن المفارقة المذكورة تكتسب، هنا، طابع تناقض صوري (غير جدلي) يتجلى بانتهاك قانون الثالث المرفوع. ويمكن رصد تلك الإتجاهات، بوتائر حثيثة، سواء في حقل الفكر الديني أم في الحقل "الوضعي"، "العلماني". ولعلنا نتبين ذلك، بصورة مخصصة، في بعض أنماط الفكر الإسلامي السياسي أو مايطلق عليه "الأصولية الإسلامية"، وكذلك في مجموعة من الكتابات التنظيرية والتنهيجية لإشكاليات الفكر العربي تاريخاً وراهناً.

ويلاحظ أن تلك الظاهرة أخذت تكتسب من الانتشار في الأوساط الثقافية العربية، وكذلك الشعبية العامة، مايجعلها تبدو في مركز الحدث الثقافي الأيديولوجي العربي الراهن. وإذا صح القول بأن تعاظم انتشارها لم يكن، في مراحله الأولى، مقترناً ومتواشجاً مباشرةً مع التحولات الكبرى التي تجتاح العالم منذ حين،.فذلك لأن هذه الأخيرة لم تكن قد أعلنت عن نفسها، بعد، بصيغتها المدوّية المعهودة. وحيث فعلت ذلك، فإنها راحت تؤثر بعمق وبكيفية مباشرة في الظاهرة المعنية، كما هو في المجتمع العربي برمته. ولعلنا نرى في الحدثين الاثنين التاليين أهم مايعاصر تلك الظاهرة ويحفز على بروزها وتعاظمها، نعني تفكك المنظومة الاشتراكية العالمية وبروز "النظام الدولي الجديد" بقيادة الولايات المتحدة الأميركية، وتعالي الدعوة إلى "المصالحة التاريخية" بين إسرائيل والنظم العربية الحاكمة.

وجدير بالاهتمام مأأخذ يظهر في المجتمع العربي منذ بواكير المرحلة المأتي على

ذكرها آنفاً (مرحلة السبعينات من هذا القرن) وما يتعاظم الآن فيه عمقاً وسطحاً من مظاهر مرافقة، قد تكون التالية في طليعتها من حيث هي موضوع تعمل علـى تكريسه **ثقافيـاً أيديولوجياً** أرهـاط متزايدة مـن الكتـاب والبـاحثين والمفكريـن والشعراء والأدباء وغيرهم:

1. انكسار المزاج الشعبي العربـي العـام حيـال "المستقبل العربي" واحتمالاته وآفاقه، ومن ثـم تعـاظم القنـوط والتشـاؤم والسـوداوية في إطـار الطبقـات الدنيـا والسـواد الأعظـم مـن الفئـات الوسـطى الآخـذة في الإفقـار بصـور مأساوية متسارعة، إضافة إلى بروز نوازع من العبثية والإسـترخاء والبحـث عن "الذات" و "الخلاص الجوّاني".
2. شعور شعبي عمومي بخيبة الآمال مما كـان يُلَح عليه تحت إسـم "الحتميـة التاريخية" للوحدة العربية والاشتراكية والتقدم والتحرر.
3. بروز عملية تشكيك وارتياب في "التاريخ" العربـي خصوصـاً، والنظـر إليه بتحفظ وربما باستنكار شديدين. ولعل ذلك يبرز بصـورة مضخمـة حيـال التاريخ العربي "الحديـث" أو مـا ينـدرج في إطـار "النهضـة واليقظـة"؛ مـع مـايرافق ذلـك مـن نزعـات لاتاريخيـة، كـالتين أتينـا على ذكرهمـا وهمـا التجريبية والتشكيكية.
4. تبلور بطيء ولكن عميـق لأجـواء سوسـيو ثقافيـة وسـيكولوجية لاستعادة المنظومـة الأيديولوجيـة لـ "المركزيـة الأوروبيـة"، وذلـك بصيـغ وآفـاق تستجيب لواقع الحال العربي والعالمي الراهن، هذا الواقع الذي قد تتصـدره الصيغة الأميركية "للتفوق الحضاري الهائل" الاقتصادي والسياسي والعلمي التقني للنظام الرأسمالي عالمياً، ولإسرائيل في الشرق الأوسط خصوصاً.

في سياق ذلك كله، أي من موقع تلك المظاهر، التي تحمل وشماً عمومياً ممثلاً **بوعي الإحباط والانكسـار التاريخي العربـي**، يتبلـور في بعض أوسـاط المثقفين

العرب– المتحدرين أساساً وعموماً مـن الفئـات الاجتماعيـة الوسـطى الآخـذة في التناثر والتهشم الاقتصادي والسياسي والسيكلوجي الأخلاقي – نمط مُعصرن مـن "وعي لاتاريخي سادي" بما يحـدث عربيـاً وعالميـاً: ليس هنـالك مـن "الضـرورة" و"المعقوليـة" و"الموضوعيـة" و"الاستمرارية" مـايمنح "الأحـداث البشـرية" سـياقاً "تاريخياً حقيقيـاً ومشـخصاً"، خصوصـاً على الصعيـد العربي، في احتمـال أول؛ وليس هنالك من "تقدم تاريخي" يتجاوز النظام الرأسمالي ويجبّه، في احتمـال آخـر. هاهنا، يبرز فارسا الفكر الجديد "الأوروبي الأميركي – الغربي" العتيدان ميشـيل فوكو وفرانسيس فوكوياما، ليكرس الأول منهما مفهوم "التفاصل التـاريخي" –في كتابه "حفريات المعرفة" وليعلن ثانيهما "نهاية التاريخ" – في كتابـه المعنون بهـذه العبارة – في مرحلته "الأخيرة" الراهنة "النظام الرأسمالي الأميركي".

وإذا كـان الاحتمـال الأول ينطـوي علـى اتجاهـات مـن التشـقق والتخـثر والإحسـاس الفـاجعي بذلـك في الحضـارة (الرأسماليـة) الغربيـة المعـاصرة، فـإن الاحتمال الثاني يشير إلى أن هذه الأخيرة أخذت تتنفس الصعداء، بعد أن تفكـك المنافس الكبير ومصدر كوابيسها المؤرّقة. ولعلنـا نتبين في هـذه الوضعيـة الأخـيرة مهمازاً محفّزاً لبروز النزعـة "المركزيـة الأوروبيـة" مجـدداً، وذلـك بصيغـة –الآن – أميركية مشحونة بروح الانتقام والثأر والانتصار واستعادة الثقة المهدورة عبر عدة عقود من الزمن. وماعلينا إلا أن نتوغل فيما قدمه فوكويامـا في "نهايـة التـاريخ"، حتى نتبين الخطوط الأولية العامـة والنازعـة للتضخـم للاعتقـاد باستفراد الموقـف العالمي التاريخي من قبـل الحضـارة الغربيـة (الرأسماليـة) أولاً، وبالشـروع في إعـادة شباب العالم عبر هذه الحضارة ومن داخلها ثانياً. ومـن ثـم، فنحـن نبـدو وكأننـا أمام اعتقاد أيديولوجي سيكوباتي بـ "رجوع الشيخ إلى صباه". وبذلك وفي ضـوء السياق المعني هنا، فإن فوكوياما لم يأت ليجبّ ميشيل فوكـو ويجتثه مـن أصولـه الداعية إلى تشظية التاريخ وتجزئتـه إلى جـزر (بنيـات) متجـاورة ومستقلة، بقـدر ماعمل على "إعادة الروح" إليه مضمّخة بثقة عميقة بتجدد "عالمها وآفاقها"، الـتي

"بدت" منذ حين وكأنها من الإنهيار قاب قوسين أو أدنى.

وفي ضوء آليات هيمنة الغرب (الرأسمالي الإمبريالي) على الوطن العربي، حيث يبرز تفوق الأول التاريخي على الثاني ويبرز – من ثم- لاتكافؤ بنيوي تاريخي بينهما، فإن واقع التبعية الشاملة، الضابط للعلاقة بينهما، جعل من عملية التثاقف المحتملة بينهما أمراً هامشياً وغير ذي بال.

وهذا من شأنه أن أناخ بكلكله على عاتق جدلية الداخل (العربي) والخارج (الغربي)، مُحيلاً إياها إلى علاقة مهشمة مضطربة ومخترقة، وإنْ لم يُطح بدلالتها الحاسمة المتمثلة في أن الغرب لم يكن بوسعه استباحة الوطن العربي بعيداً عن الطريق الذي يؤدي إلى خصائصه التاريخية وبنياته المتعددة، وإلى أخذها بعين الاعتبار الدقيق.

هاهنا، يغدو مطلباً ملحاً أن نتبين الاتجاه الحثيث والقسري، في أحوال كثيرة، لهيمنة الثقافة الغربية على الثقافة العربية، التي نعني بها -في هذا السياق- الوجه العالِم والوجه غير العالِم منها. والملفت أن ذلك أنتج في الوطن العربي من المثقفين والمفكرين والكتاب والفنانين والعلماء من عمل على التماهي مع الفكر الغربي، حيث نظروا إلى هذا الأخير بمثابة قطب الرحى في "التقدم التاريخي". ولعل شارل مالك، صاحب كتاب "المقدمة"، أن يكون واحداً من أبرز من نحا هذا النحو. وربما كان من خصائص هذا النحو الانطلاق، صراحة، من مقولة "العقلية" في التمييز بين الفكر الغربي والآخر العربي، بحيث إن مايجعل من كلّ من هذين الأخيرين ماهو عليه، أساساً، يكمن في "بنية أصلية" معطاة قبْلياًapriori وبعدياً Posteriori.[1]

بيد أن تلك الصيغة "المالكية" للعلاقة بين الفكر العربي والآخر الغربي

(1) أنظر كتاب شارل مالك المذكور: المقدمة – دار النهار – بيروت 1977، وخصوصاً الصفحات التالية منه /285،286،361،363،365،372/.

لاتستنفد هذه الأخيرة، ولا تجعل منها الأكثر حضوراً في الإنتاج الفكـري العربي المعاصر وفي أدبياته. فمع احتمال مفتوح لتعددية مفتوحة ومطواعـة في إطـار تـلك العلاقة، يمكن القول بأن مايقدمه الكاتب المغربي محمـد عـابد الجـابري، في شـطر اساسي من كتاباته وبصيغة تتمايز عن الصيغة "المالكية" المذكورة، قد يكـون الآن الأكثر حضـوراً، على هـذا الصعيـد. ودون الدخـول، الآن، في البحـث في هـذه المسألة، نـود الإشـارة إلى أن الجـابري يلجـأ في بدايـات كتابـه "تكويـن العقـل العربي"، مثلاً، إلى التمييز بين "العقل" و "العقلية"، درءاً منه لابتعاث الاعتقاد بأنه في كتاباته ينطلق من "ذهنية عربية فطرية وطبيعيـة ثابتـة" انبثـق منهـا مـاانبثق مـن مظاهر ثقافية فكرية في المجتمع العربـي تاريخاً وراهنـاً [1]. بـل إنـه يعلـن أنـه أبعـد مايكون "عن هذا التصور الذي لايقـوم علـى أسـاس علمـي" [2]. وسـوف يتعـين علينا – في فصـل لاحق– أن نتبين ماإذا كان الكاتب قد حافظ ،حقاً، على بعـده عن "هذا التصور الذي لايقوم على أساس علمي"، أم أنه سلك مسلكاً آخر.



(1) أنظر: محمد عابد الجابري – تكوين العقـل العربـي، دار الطليعـة للطباعـة والنشـر، بيروت، الطبعـة الثانية 1985، ص26.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

3

والآن إذا عدنا إلى التساؤل المركب الذي طرحناه على صعيد إشكالية النهوض العربي المتعثرة وجدنا أن الإجابة عنه أو على وجه منه أو هامش، عيْناً أو مداورة أو إجمالاً، من شأنها أن تُدرج صاحبها في حقل مشاغل الفكر العربي المعاصر. وهذا الاعتبار يظل قائماً ومقراً به، سواء اكتسبت الإجابة بعداً استراتيجياً أو طارئاً، "مثبطاً" أو "محفزاً"، مباشراً أو خفياً أو مسكوتاً عنه، وبالاتجاهات والآفاق المعرفية والأيديولوجية كلها التي ينتجها الواقع العربي، تنظيراً أو تطبيقاً؛ إنما من داخل هذا الواقع ومن موقع الانتماء إليه تاريخياً وسوسيو ثقافياً. نقول هذا بغية التشكيك في مايظهر أحياناً في الخطاب السلطوي الرسمي أو في الخطاب الشعبي العمومي أو في الخطاب النُخبي لهذه الفئة السياسية الثقافية أو تلك من أن اتجاهاً فكرياً أو آخر ـ مثل الاتجاه الأصولوي الإسلامي الراهن – "لاينتمي" لهذا الوطن، وأنه ـ من ثم – "مستجلب من خارج".

في هذا الفضاء الثقافي المفتوح، تكتسب كتابات الدكتور محمد عابد الجابري – خصوصاً مانجعل منها موضوع بحث لنا في هذه الدراسة ـ أكثر من مسوغ للبحث فيها ضمن حقل الفكر العربي المعاصر (ونرى أنه يمتد – عموماً وإجمالاً – من مرحلة مابعد الحرب العالمية الثانية إلى المرحلة الراهنة). [1] وإذا أخذنا برأي الجابري نفسه، فإن كتاباته تتجلى في أهمية خاصة نظراً إلى أنها تفتح "**عصر تدوين جديد**" [2] في الثقافة العربية عموماً وخصوصاً. وهو يرى أن ذلك يفصح

---

(1) أنظر حول ذلك، مثلاً: البرت حوراني – الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر، الطبعة الثالثة 1977، بيروت.

(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر – دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت 1982، ص191.

عن نفسه في الخلاصة المركّزة التالية، التي يختم بها كتابه "تكوين العقل العربي":

"أدى بنا رصد الأساس الإبيستيمولوجي لإنتاج المعرفة داخل الثقافة العربية إلى تصنيف لايؤخذ فيه بعين الإعتبار سوى البنية الداخلية للمعرفة، أي آلياتها ووسائلها ومفاهيمها الأساسية، تصنيف يطرق آفاق جديدة تماماً هي من الخصوبة والعمق - فيما يبدو لي - بمثل الآفاق التي فتحها أمام علم البيولوجيا التصنيف الحديث للحيوانات إلى فقريات ولافقريات... هكذا أمكن تصنيف العلوم وجميع أنواع المعارف في الثقافة العربية الإسلامية إلى ثلاث مجموعات: علوم البيان... وعلوم العرفان... وعلوم البرهان" [1].

إن هذا "الفتح الجديد"، الذي دشنه الجابري باحتفاء يقارب، كما ورد في حوار معه، الاحتفاء بالفتح الذي دشنه علم البيولوجيا الحديث، استُقبل بترحاب حار من قبل أوساط ثقافية عربية معينة. فقد أعلن أحد الكتاب المحتفين بالجابري أن الدارس للتراث العربي الإسلامي صار لديه، عبر ماحققه هذا الباحث على الصعيد المعني، خريطة تضبط منطلقه ورؤيته [2].

كما رأى كاتب آخر أن الجابري قدم من الإنتاج الفكري مايجعله جديراً بلقب "صاحب مقالة" [3].

---

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي - دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، أيار 1985، ص333-334.

(2) في حوار مع الدكتور الجابري، يقرر أحد المحاورين (هو محيي الدين صبحي) أنه بعد "أن فصل الدكتور الجابري في التراث العربي بين النظام البياني والنظام العرفاني والنظام البرهاني، صار لدى الدارس مفاهيم واضحة عن التراث. صار لديه خريطة يرى فيها أين يسير الآخرون وكيف ولماذا؟" (حوار مع الجابري: نقد العقل العربي في مشروع الجابري - مجلة "الوحدة - تشرين الثاني وكانون الأول 1986، الرباط، ص165").

(3) يكتب حسن الشامي، في "جريدة - الشام، العدد 301، ص12، باريس 1991"، إننا "نستطيع القول أن الجابري (صاحب مقالة) إذ ليس كل من تقدم برأي أو دعوة يعد (صاحب مقالة) كما يقول المصنف الشهرستاني".

بيد أن أوساطاً ثقافية عربية أخرى رأت في ذلك "الفتح" وتلك "الإنجازات"، التي ترتبت عليه، تراجعاً إلى وراء ووجهاً مكروراً من أوجه إشكالية قديمة مأزومة على صعيد البحث في الفكر العربي المعاصر [1]، أو دعوة إلى صياغة "أنساق مغلقة" قد تفصح عن لاتاريخية فاضحة؛ [2] في حين أعلن البعض أن الجابري لم يقدم أكثر من تصنيف أكاديمي لما قاله سابقوه، مع إفادته من المناهج الغربية [3]، أو أنه - بلسان بعض آخر - مارس "تعاطياً تشطيرياً مع التراث" [4] الخ...؛ دون أن نهمل ماأعلنه آخرون - ولكن كذلك دون أن نمنحه أهمية مبدئية - من أن الجابري (في بحثه حول إشكالية الأصالة والمعاصرة) "اكتفى بالحديث الإنشائي المعتاد ونعتقد أن هذا قد آن له أن ينتهي في تحليلنا لمشاكلنا". [5] أخيراً،

---

(1) يكتب محمد وقيدي: "يمكننا أن نؤكد أن كتاب الجابري الجديد (الخطاب العربي المعاصر) خطوة إلى أمام، في تكوين وجهة نظر متميزة داخل الخطاب العربي المعاصر. ولكن بمقياس الخطاب العربي المعاصر، فإن الصورة التي اتخذتها هذه الوجهة من النظر تعتبر تراجعا إلى الوراء... هناك فرق بين أن تقول إن الفكر العربي يكرر ذاته منذ مائة سنة، وبين أن نساهم في استمرار هذه الخاصية عندما نكرر إحدى مميزات هذا الفكر: التراجع كل مرة إلى الوراء دون تمييز المكتسبات الإيجابية والإعتماد عليها في سبيل تحقيق خطوة إلى أمام". (محمد وقيدي: خطوة إلى الأمام... أم خطوة إلى الوراء؟ ضمن مجلة: دراسات عربية - العدد 9، تموز 1983، ص45). أنظر كذلك، مقالة لفيصل دراج بعنوان: الجابري وتجديد الأفكار القديمة. ضمن مجلة: اليسار العربي - باريس، العدد 58 - تشرين أول 1983، ص30-32).

(2) يعقب السيد يسين على بحث للجابري حول الأصالة والمعاصرة، فيعلن أن "خطورته (أي الجابري) تتمثل في أنه يجيد صياغة الأنساق المغلقة... ومن سمات المغلق" القطعية الشديدة في وضع الفروق بين المفاهيم وبناء مجموعات متكاملة من النتائج بناء على هذه الفروق التي قد لاتكون صحيحة. وخطورة النسق المغلق... (أنه) قد يتسم بسمة اللاتاريخية... هل حقاً نحن نطرح الأسئلة نفسها التي طرحها رفاعة الطهطاوي؟ وهل...". (السيد يسين في تعقيب على بحث الدكتور الجابري حول: إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟ ضمن: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي- مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، آب 1985، ص61).

(3) يعلن أدونيس "أن الجابري لم يقدم أي فكر جديد في كل دراساته وإنما صنف أكاديمياً ماقاله الذين سبقوه واستفاد من المناهج الغربية،... ولم يقدم، على الصعيد المنهجي أو الصعيد المعرفي، أي شيء جديد بالنسبة لي... (أدونيس في حوار مع فخري صالح - مجلة: راية الاستقلال - نيقوسيا / قبرص، عدد /12/ آذار 1992، ص68).

(4) أنظر مقالة لجورج طرابيشي بعنوان: محمد عابد الجابري - النموذج العلمي الابستيمولوجي (جريدة: الحياة، 1993/2/17، ص18)، حيث يرى طرابيشي في كتابات الجابري حول التراث إحدى "عيّنات التعاطي التشطيري مع التراث".

(5) حامد ربيع (ضمن مناقشة بحث الجابري حول إشكالية الأصالة والمعاصرة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص77).

يأخذ طه عبد الرحمن المآخذ التالية على الجابري: "تقويل الكتّاب ما لم يقولوا، وسوء التصرف في النصوص، وفساد التعريف، وفساد التصور، والسقوط في التناقض، وعدم تحصيل الملكة في العلوم الصورية والمنهجية، والعجز عن نقد وتمحيص الآليات الاستهلاكية" [1].

إن التحدث عن مسوغات للبحث في كتابات الجابري أمر وارد وضروري، أيضاً، من موقع أن الفكر العربي المعاصر يحتمل مثل هذه الكتابات، بقدر مايحتمل كتابات أخرى بـ"مقالات" ومواقف وآراء ورؤيات وأطروحات كثيرة ومتنوعة، على نحو ملفت، بلْ مذهل. فهو يبتلعها أو تبتلعه؛ ولكنْ في كلتا الحالتين في ضوء جدلية الداخل والخارج، التي بمقتضاها يظل الأول (أي الداخل) -بميكانيزماته المشخصة والخصوصية - هو الذي يملي على الثاني كيفية أو كيفيات تأثيره فيه سلباً أو إيجاباً، وعلى حال ما. ذلك لأنه (أي الفكر المذكور) يمثل بنية مفتوحة وربما، كذلك، مُستباحة في وضعية عربية تحتمل، هي بدورها، الفعل بقدْرٍ، وردَّ الفعل والإختراق بقدر أكبر، بصيغ مثيرة متعاظمة.

بيد أنه إن كانت كل الكتابات المتحركة في حقل الفكر العربي المعاصر، ومنها كتابات الجابري، تمتلك من **المشروعية الاجتماعية التاريخية** مايجعل منها ظاهرة أو ظاهرات مشروعة كل الشرعية (فهي جميعاً وبطريقة خفية أو معلنة تنتمي إلى حامل اجتماعي ما على الأقل إنتماءاً دلالياً متوسِّطاً)، إلا أن مواقعها من **المصداقية المعرفية** (القائمة على الاستجابة لشرائط النمو المعرفي في الحقل المعني والتي تجد أحد معاييرها الكبرى ماثلاً في عمق الممارسة الاجتماعية التاريخية) تختلف ربما اختلافات بيّنة وعميقة. وإذا كنا، الآن، غير مدعوّين للتفصيل في ذلك بسبب طبيعة هذا البحث، إلا أننا نرى أنه من مقتضيات هذا الأخير أن نتناول مانتناول من مسائل نظرية منهجية في ضوء التمييز النسبي الضروري بين ذينك الأمرين، المشروعية الاجتماعية التاريخية والمصداقية المعرفية. نفعل ذلك، ضمن

---

[1] من كتاب لطه عبد الرحمن عبْر عرض قدمه له محمد فال ولد أحمد - جريدة (الشرق الأوسط، لندن، العدد 5930، الأربعاء 1995/2/22 ص21).

مانفعله، بغية تلمس ماقد تحققه هذه أو تلك من الكتابات المذكورة من تحفيز للحركة التاريخية العربية المشخصة في أفقها الناهض، ومن استجابة للتقدم المعرفي وتحفيز له تراكماً تاريخياً وتجاوزاً جدلياً.

والآن، إذا أخذنا ذلك بالإعتبار في سياق المشكلات والتحديات في الحقل العربي الراهن وخارجه، فإن دواعي وموجبات البحث في كتابات الجابري تغدو أكثر وضوحاً وبروزاً. فهذه الأخيرة ليست محايدة ولا "فاترة" ولا "إرجائية" حيال ذلك كله. بل إن صاحبها يعلن أنها أتت إجابة على معظمْ مشكلات الثقافة العربية. وهو يلحف، في ذلك، كثيراً في سياق تفتيت "الخطاب العربي" وتفكيك "العقل العربي" وتقديم "عصر تدوين جديد" للثقافة العربية. ولعله من طرائف الموقف الجابري و "خصوصيته" أن نضيف، حيث يدور حديثنا على مسوغات البحث في كتاباته، مسوغاً آخر قد يلقي ضوءاً على سيكولوجيته الشخصية وعلى بعض أوجه تلك الخصوصية للموقف المذكور. أما المسوغ المعني، فيتمثل - برأي الجابري نفسه- في أن الباحث "المغربي" هو، بالقياس إلى "الكاتب المشرقي المرتزق" ذو شخصية مرهفة دقيقة، ومستقلة، وتتمتع بشرائط العمل الفكري النقدي (العلمي)؛ هكذا بتعبير الكاتب نفسه:

"في مرحلة الكتابة لابد من (الاستقلال). لابد من الثقة بالنفس. وهذه خصلة ربما تميزنا بها نحن المغاربة عن إخواننا المشارقة. فمعظم الكتب التي تؤلف في المشرق هي دروس للطلبة يطبعها الأستاذ ليكمل ماهيته) - حسب تعبيرهم - أي أجرته. أما نحن في المغرب فلم نعتد على هذا... ولايجرؤ الواحد منا... على تأليف كتاب وطبعه ونشره إلا إذا كان حقاً يعتقد أنه سيأتي بشيء يستحق أن يكون كتاباً". [1]

ونلاحظ أن الجابري -في كتاباته- ينطلق من "مغربيته" هذه، خصوصاً حين يأتي على الحديث عن إبن سينا "المشرقي" وابن رشد "المغربي"، ومن ثم حين يتحدث عن "قطيعة ابيستيمولوجية" مع الأول وعن "تواصل ابيستيمولوجي" مع

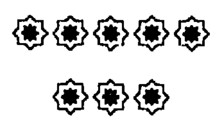
(1) حوار مع الجابري... مجلة الوحدة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص156.

الآخر، مثلما أنجز ابن رشد، في حينه وبرأي الجابري، "قطيعة" مع ابن سينا، وكذلك حين يأتي على الفكر المشرقي المعاصر الذي -برأيه- أفسد الفكر المغربي المعاصر بإدخاله في مشكلات زائفة (وسوف نأتي على ذلك لاحقاً).

المهم في ذلك أن "مغربية" الجابري، كما يطرحها صاحبها، تعلن عن نفسها بمثابة "سرّ" أو "بنية خفية ومعلنة" كمنت وراء إنجازه "نحن والتراث" و "الخطاب العربي المعاصر" الخ...، ومن ثم بمثابة مسوغ يدعو الباحثين للإهتمام بها؛ خصوصاً إذا ماعلمنا من صاحب العلاقة أنه من "المغاربة المتواضعين، الذين لايبدأون في التأليف إلا عندما يأنسون من أنفسهم أنهم سيقولون شيئاً" [2] .

بيد أننا، بمقتضى شرائط البحث العلمي، سنأخذ المؤلف الجابري من الموقع الذي وضع نفسه فيه، وهو أنه من الذين "يقولون شيئاً"؛ مع الإشارة إلى أننا سنفك الارتباط بين ضمير "المفرد" وضمير "الجمع" في حديثه الجمعي عن "المغاربة"، لئلا نحمّل غيره ماقد يحمله هو، لئلا؟ نُغمط حق الرجل بأن ننسبه إلى غيره. فماهي "مقالته"، التي أراد أن يقدمها؟

وقبل ولوج الموقف، نرغب في القول بأن ماسنتناوله تالياً سيركز -أساساً ومبدأ- على "المنهج" كمشكلة منهجية، وعلى مايتصل بذلك من مشكلات نظرية يراد لها أن تكون تطبيقاً لذلك المنهج، أو تبدو هي كذلك؛ إضافة إلى مشكلات أخرى.



(2) أنظر: المرجع السابق مع معطياته المذكورة – ص156– 157.

الفصل الثاني

شقشقة فلسفية مثالية

الاجتماعي والفكري النظري خطان متوازيان لايلتقيان

❶

كانت إحدى ملاحظاتنا –فيما سبق– أن كتابات الجابري ليس لها أن تكون محايدة أو "فاترة" أو إرجائية" حيال الوضعية العربية المشخصة، باضطرابها وقلقها، وبما طرأ عليها (ويطرأ راهناً) من تحولات بنيوية ملحوظة. بل ليس لها أن تكون كذلك، حتى لو أراد لها صاحبها ذلك. وبصيغة عامة، يمكن القول بأن النظر إلى نتاجات الفكر العربي المعاصر، ومن ضمنها ماقدمه الجابري، ليس بوسعه أن يكون متسقاً ومتوافقاً مع مقتضيات البحث النظري الدقيق، إذا قفز عليها أو تجاهلها. ذلك لأن قفزاً من هذا النمط هو قفز في الوهم. وهذا القول يصح حتى في حال ظهور تلك النتاجات بالصيغ الأكثر تجريداً وعزوفاً عن الواقع الاجتماعي المشخص، أو أكثر تلبساً في الوهم، سواء كان وهماً سياسياً ايديولوجياً أم إتنياً أم فلسفياً الخ...

ومن طرف آخر، يمكن الإعلان عن أن المعطيات القليلة المكثفة، التي أتينا عليها في الملاحظات السابقة، لعلها تمثل واحداً من المداخل المحتملة إلى النتاجات المذكورة. فالفكر النظري، على خصوصيته المرهفة في سلّم التجريد، يظل – من حيث الأساس– إحدى صيغ "**الوعي الاجتماعي**" ومستوى من مستوياته المتعددة واحتمالاً من احتمالاته المفتوحة، التي ظهرت في مراحل تاريخية متتالية ومتداخلة متواشجة (مثل الأسطوري والديني والفلسفي). إذ لما كان الفكر النظري –في أساسه– نتاجاً بشرياً في وضعية أو وضعيات اجتماعية مشخصة ما، فإن وجوده

سيبقى مرتهناً بـ"حامل اجتماعي" بشري ما، سواء أفصح هذا الأخير عن نفسه جهاراً وعلى نحو مباشر أم بصور معقدة ومتوسِّطة، أي بكيفية مراوغة يظل بمقتضاها (أي الاجتماعي المعني) حاضراً في بنية ذلك الفكر، ومحدِّداً -بذلك- هُويته الاجتماعية العامة، دون أن يقود ذلك -بطبيعة الحال- إلى التماهي بين هويته هذه الاجتماعية وهويته الذاتية النظرية الخصوصية.

ومن هنا، كان من قبيل الالتباس والتلبيس أن يُفصل بين كلتا الهويتين المذكورتين فصلاً مطلقاً وليس نسبياً (ويماهى من طرف مقابل بينهما)، وأن يُعبث -من ثم- بجدلية المدلول والدال، على نحو مايفعله ميشيل فوكو. فهذا الأخير، الذي يمثل ـ مع آخرين ـ إحدى مرجعيات الكتابات التي قدمها الجابري، يعلن مايلي: إن "فروع المعرفة تتحدد من خلال مجال من الموضوعات، ومجموعة من المناهج، ومتن من القضايا التي ننظر إليها على أنها قضايا حقيقية، ومن خلال شبكة من القواعد والتعريفات والتقنيات والأدوات... إن هذا كله يشكل، إلى حد ما، منظومة (مجهولة) موضوعة تحت تصرف من (يريد) أو يستطيع استعمالها (بدون) أن يكون (معناها) أو صلاحيتها مرتبطين بذلك الذي يتبين أنه (مبتكرها)" [1].

وإذا ماطرح جمع من المفكرين والعلماء الأوروبيين والعرب المعاصرين، في سيرورة التقدم التقني العلمي المعاصر الهائل وضمن عدد من البلدان الرأسمالية الصناعية المتقدمة، نمطاً مستحدثاً من العلاقة بين الفكر النظري و"حامل" آخر مُستحدث له هو "العقل الإلكتروني" الواسع الشيوع هنا وهناك أو "الرابوت - الإنسان الآلي"، فإن هذا وذاك يظلان يمثلان عموماً وإجمالاً وبصيغ قد تكون متوسِّطة وخفية على نحو مركّب ومعقّد إنتاجاً بشرياً اجتماعياً. فالإنسان الإجتماعي المشخص هو الذي يصمم البرامج، التي "يعمل" بمقتضاها "الإنسان"

---

(1) ميشيل فوكو: نظام الخطاب - دار التنوير، بيروت 1984، ص21-22.

المذكور[2] أو ما قد يستحدث في المستقبل بديلاً عنه، بحيث إننا نواجه علاقة تجادل من طراز طريف ومعقد بين "الذات" و"الموضوع". وعلى هذا، إذا ماعتقد أن الاجتماعي غائب عن الفكري النظري أو مستلٌ منه، فاعلمْ أنه مغيبٌ بواسطة أيديولوجيا فاسدة أو قاصرة متخلفة. ذلك لأن غيابه، حقاً وبكل الأنحاء والمعاني، من نسيج الفكري، يعني بالضرورة غياب هذا الأخير، أساساً. فإذا كان الحديث وارداً عن استقلال نسبي للفكري النظري عن الاجتماعي، فإن القول باستقلال مطلق عنه، أي "مائة بالمائة"، لعله يتحدر - في الإتجاه العمومي والإجمالي- من أحد ثلاثة مصادر هي التالية: قصور معرفي نظري يعبر عن اضطراب عملية التأسيس الإبيستيمولوجي للعلاقة بين الاجتماعي والمعرفي، أو مقاصد أيديولوجية "غير بريئة" تخترق عملية التأسيس تلك باتجاه انتزاع الاجتماعي من المعرفي، أو هذان كلاهما معاً.



---

(2) أنظر في ذلك

E. Herlitzius - Zum Verhältnis von Mensch u.Maschine. In: Deutsche Zeitschrift d. Phil.- Sonderheft, Berlin 1965,S 147-152.

2

من هذا المطلب الأنطولوجي والمعرفي لجدلية الاجتماعي والفكري النظري، ننطلق في مناقشتنا لكتابات محمد عابد الجابري، أي **مّما يريد هذا الأخير أن يعتبره نقضاً لهذه الجدلية**. فهو صريح واضح في مطلبه ذي **التوجه الفلسفي المثالي**، حين ينطلق من "نظرية بنات الأفكار" لتفسير بروز الأفكار، أي حين يرى في القضايا النظرية المجردة، والإيديولوجيا الدينية، والمضمون الأيديولوجي للتراث عامة "مستويات فكرية يميل استقلالها عن الواقع الاجتماعي الطبقي نحو المائة بالمائة". وبتعبير الكاتب نفسه، نقرأ مايلي: "فالقضايا النظرية المجردة، كالقضايا المنطقية والفلسفية والرياضية تفصلها عن (الواقع) مسافات على سلم التجريد يصعب معها، إن لم يكن يستحيل، ربطها بأي واقع اجتماعي أو فيزيائي معين. كما أن الإيديولوجيا الدينية، وبصورة عامة المضمون الأيديولوجي للتراث، يبقى هو هو على مدى مسافات زمنية طويلة وحقب تاريخية مختلفة، فيعتنقه الناس بعد أن يكون الأساس الطبقي الاجتماعي الذي أنتجه أو ساهم في إنتاجه قد تغير تماماً عبر العصور والأحقاب... (فيتحول) إلى عقيدة أو مذهب فكري مستقل بنفسه، بمعنى أنها (أي العقيدة) لاتعبر عن الواقع الاجتماعي الطبقي الذي يؤطر معتنقها اليوم، ولاتعكس بالتالي أية مصالح طبقية. هنا، يكون الاستقلال النسبي للفكر يميل نحو المائة بالمائة".

ويتابع الجابري معلناً أن:

"هناك حالات أخرى يكون فيها الاستقلال النسبي للفكر أقرب إلى هذا المستوى، وهي حالات ما أسميه هنا بـ (الإشكالية النظرية)... وإشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر هي – في مااعتقد –من هذا النوع،

فهي إشكالية نظرية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المائة بالمائة، وهي لاتقبل الحل إلا بتجاوزها" (1)

في هذه الحال، التي يقحمنا فيها الجابري، يواجه المرء سؤالين اثنين، يتصلان بمصدرية الأفكار وبوظيفيتها: إذا كان الناس يعتنقون "المضمون الإيديولوجي للتراث" -ومن ضمنه الإيديولوجيا الدينية- بعد تغيير الأساس الطبقي الاجتماعي المنتج له أو المسهم في إنتاجه، فهل "هؤلاء" الناس مجرّدون من التموضع والتشخّص اجتماعياً وطبقياً، أولاً؛ وما وظيفة ذلك المضمون الأيديولوجي أو تلك الإيديولوجيا، حين يعتنقها أولئك في وضعية اجتماعية مشخصة ما، ثانياً؟(2)

إن الجابري يقع في حيص بيص بفعل مايكمن في موقفه خِفيةً من طرف، وما يرفضه إفصاحاً من طرف آخر: إنها الرؤية الايديولوجية التي ينطلق منها باتجاه الدعوة إلى "اللاأدلجة Entideologisierung". أما هذه فتقوم على تغيب النسيج الأيديولوجي ذي الحضور الموضوعي، حقاً، من حقل معرفي ما وعلى السكوت عنه وكذلك على إدانته لصالح هوسٍ كلِفٍ بأنساق نظرية فكرية مجردة و"صافية"، لاوجود لها إلا في ذهن الباحث المتوحد. فالجابري يقدم، في الشاهد الذي سقناه عنه تواً، نموذجين للعلاقة بين الواقع من جهة، وبين الفكر النظري "الإشكالي" والأيديولوجيا من جهة أخرى. فعلىصعيد هذه الأخيرة (الأيديولوجيا)، يرى الباحث أنها - في حال نشأتها الأولى - لاتخرج عن كونها ذات أساس طبقي اجتماعي، أنتجها هذا الأخير أو أسهم في إنتاجها. ولكنها - في مراحل تالية وحيث يتلقفها ناس آخرون ينتمون إلى أساس طبقي اجتماعي

---

(1) محمد عابد الجابري: إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟ - المعطيات المقدمة سابقا، ص30-31.

(2) بجرّد السيد يسين مبضع نقده باتجاه هذه الرؤية الجابرية، فيعلن "أن الجابري، لم يلتفت إلى اهمية التحليل الطبقي لمن يتبنى هذه العقيدة (أي الدينية) في الوقت الراهن... حين يقرر الجابري أن المضمون الإيديولوجي للتراث يعتنقه (الناس) بعد غياب أصوله الطبقية، فهو لم يتوقف ليسأل نفسه: أي ناس؟ وهؤلاء الناس ألا يمكن تصنيفهم طبقياً؟". (السيد يسين: مرجع سابق-ص62).

آخر – تغدو معلقة في "عالم الفكر المحض"، دونما إمكان للتأسيس الطبقي الاجتماعي لها. ههنا، لاسبيل إلى تحاشي ما يمكن أن يفرض نفسه، بكثير من دهشة "الحس السليم والسوي"، بصيغة السؤال العارف التالي: هل الإيديولوجيا، في هذه الحال، تفتقد حاملاً اجتماعياً – عموماً – يُموضعها ويشخّصها، أي يجعل منها ايديولوجيا أولئك الناس؟

ومن الأهمية بمكان ملاحظة أن ذلك الموقف الجابري من "إشكالية الأصالة والمعاصرة" يجد نقيضاً له في الكتابات الجابرية نفسها، هذا "النقيض" الذي قد نفهمه من حيث هو اضطراب في آلية التفكير ضمن هذه الكتابات، ولكنْ ربما على نحو أكثر أهمية من حيث هو تعبير عن أن "واقعية الأفكار" من المستحيل إخفاؤها، حتى وإن ظهرت بصيغ ساذجة أو مواربة. يكتب الجابري في كتيّبه الموسوم بـ "المسألة الثقافية"، مايلي: "إشكالية الأصالة والمعاصرة هي أساساً إشكالية إيديولوجية تعكس نوعاً من التمزق في الوعي أساسه هيمنة الماضي على الحاضر وتناقض المستقبل مع الماضي، إنها إشكالية الباحث عن الطريق" [1].

أي "طريق" يتحدث الجابري عنه، بوصفه هدفاً للباحث الذي تحيط به الإشكالية المذكورة؟ ثم، من أين مصادر مايطلق عليه الكاتب عبارة "التمزق في الوعي"؟ وبغض النظر عن أن تلك الإشكالية ليست ذات بنية ايديولوجية فحسب، وليست كذلك وأساساً إشكالية أيديولوجية (وقد اعترف الكاتب في النص نفسه بذلك [2]، مما دعّم فكرة التناقض والاضطراب في كتاباته)، فإنها إشكالية تتحدر من عمق الواقع العربي المأزوم والمحاصر برؤية –في شطر أساسي منها– سلفوية ماضوية إلى الماضي وبتصور يفتقد الكثير من الثقة في المستقبل.

أما الشق الآخر من المسألة، الذي يتحول إلى أحجية في حال البحث فيه

(1) محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية – مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994، ص272.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص273.

وضبطه منطقياً من الموقع الفلسفي المثالي الآخذ به الجابري، فيتحدد -عموماً- في أن ايديولوجيا ماحين ينساح حاملها الاجتماعي الطبقي وينزاح في فترة تاريخية ما، تجد نفسها أمام ضرورة **إعادة تكوّنها** بنيةً ووظائف ودلالات، وذلك من موقع الحامل أو الحوامل الاجتماعية الجديدة وفي ضوء مقتضياتها وآلياتها، إيجاباً وسلباً وما بينهما. فحيث تفقد تلك الايديولوجيا حاملها الاجتماعي (الأصلي)، فإنها لاتنفلت شذراً مذراً أو تحصن نفسها في حرز حريز يحقق لها استقلالاً كلياً بعيداً عن التحولات والاختراقات والمساءلات الخ...، التي تلحق بها، على نحو أو آخر، من موقع الوضعية السوسيو ثقافية الجديدة؛ مع الإشارة المرجحة إلى أن ذلك يفصح عن نفسه بمقتضى جدلية التواصل والتفاصل وغيرها من جدليات الفعل التاريخي والتراثي والمنطقي (مثل الدال والمدلول، والمجرد والمشخص).

ومن الأهمية بمكان ملاحظة أن المنظومات العقيدية والفكرية النظرية وغيرها لاتبقى **هي نفسها، بعد** افتقادها حواملها الاجتماعية التي نشأت في صلبها، بعيدة عن التشظي والتشخص وإعادة التبنين والتموظف وفق احتياجات وآفاق الحوامل الاجتماعية الجديدة معرفياً وايديولوجيا. إن مايتصوره الجابري، على هذا الصعيد، يمثل مفارقة سوسيو ثقافية ومنطقية فاقعة، موزعة بين إيديولوجي يخفق في البحث عن انتماء اجتماعي له فيظل مُداناً باستمرار كـ "**لقيط**" من طرف، واجتماعي يجد نفسه مرغماً على التعايش مع "ايديولوجي" لاتجمع بينهما علاقة نسب من طرف آخر، وذلك ضمن "خطين متوازيين لايلتقيان". وسيصعب الموقف أكثر ويتعقد، حين نعمل على ضبط العلاقة بين ذلك "الايديولوجي" العتيق ذي التحدر الاجتماعي المنصرم والمنقطع من طرف، و "الايديولوجي" الجديد المتحدر من الاجتماعي الراهن والمتطابق معه من طرف آخر: إنها ميتافيزيقا التجاور بين أطراف متعددة في حقبة اجتماعية واحدة.

وجدير بالتبصّر بثلاثة معطيات ذات أهمية محورية على صعيد مانحن بصدده. المعطى الأول يتمثل في أن جدلية الاجتماعي من طرف والايديولوجيا والفكر النظري (الإشكالي كما يرى الجابري) من طرف آخر، لاتقوم -فقط- على تأثير الأول في إنتاج هذين الأخيرين وإعادة انتاجهما أولاً وفي ممارسة هذين وظيفة معينة في ذاك (أي الاجتماعي) ثانياً؛ بل هي تكمن -كذلك- في أن هذا الأخير يفصح عن وجوده في النسيج الداخلي للحقلين المذكورين: إن حديثاً عن تأثير الواحد في الثاني من الفريقين المعْنيين على نحو تضايفي، بالمعنى المنوه به، لايعبر إلا عن شطر من المصداقية. أما شطرها الآخر أو أحد أشطرها الأخرى فيتجسد في الحضور الدائم للاجتماعي في الايديولوجي والفكري النظري بأشكال وصيغ قد تكون أميل إلى المراوغة والتوسط والتخفي.

أما المعطى الثاني فيتمثل في أن الوعي النظري حيثما يشرع في "التنظير" لأنماط "الوعي الاجتماعي" كلاً أو جزءاً (مثل الأسطوري والديني والجمالي) ويصوغ -من ثم- رحاب "وعي الوعي"، فإن إنجاز ذلك سيكون مشروطاً بتدخل الاجتماعي، على نحو فاعل، وذلك بنحو أو بأنحاء معقدة ومركبة. وهذا من شأنه أن يجعلنا نرى فيما اقترحه الفيلسوف الفرنسي جان بوسل، على هذا الصعيد، مدخلاً قد يمتلك كثيراً من الحصافة والدقة، وإن كانت تعوزه إضافة محددة وذات أهمية منهجية خاصة. فقد رأى ضرورة دراسة ثلاثة مستويات للمسألة، هي: دراسة العلاقات بين الوقائع بعضها ببعض؛ ودراسة العلاقات بين الوقائع والأفكار؛ ودراسة العلاقات بين الأفكار بعضها ببعض [1]. أما الإضافة فتكمن في الإشارة إلى أن تلك المستويات الثلاثة تكتسب دلالتها البنيوية والوظيفية فيما بينها، خصوصاً حينما يُنظر إليها مندرجةً في مستوى آخر رابع من العلاقات/ هو ذلك الذي يتمثل في تضايفيّة العلاقة بينها جميعاً.

(1) ضمن: السيد يسين - المعطيات المقدمة سابقاً، ص64-65.

أخيراً، يبرز المعطى الثالث متمثلاً في الإجابة عن السؤال التالي: إذا كانت الايديولوجيا المتحدرة من مرحلة تاريخية ماقد دخلت في مرحلة تاريخية أخرى وانتظمت، على نحو ما، فيها، مخلّفةً وراءها ارتباطها السابق بحاملها الاجتماعي (الأصلي)، كما يرى الجابري، فهل تتجرد - في هذه الحال الجديدة - من بنيتها ووظائفها السابقة، لتغدو بعدئذٍ خالية من أية عملية تبنْين وتموظف جديدة تتواشج بنيوياً ووظيفياً ودلالياً مع الحامل الاجتماعي أو الحوامل الاجتماعية الجديدة؟ بل يمكن تقديم السؤال السابق بصيغة أخرى تنتطلق من الحامل الاجتماعي للايديولوجيا وليس من هذه؛ ذلك هو: هل يضمحل الحامل الاجتماعي لايديولوجيا ما، على نحو مطلق أو قطعي، مع بروز حامل اجتماعي جديد لايديولوجيا أخرى، أم أنه (بفعل التواصل الجدلي التاريخي المشروط بفعل التفاصل الجدلي التاريخي) يعلن عن نفسه ويفصح في الحامل الاجتماعي الجديد من موقع هذا الأخير نفسه وفي ضوئه وضمن احتمالات وآفاق التواشج معه أو التهادن أو التحالف أو الصراع...الخ؟

إن إجابة عن ذلك السؤال المنهجي والنظري، بشقيه الإثنين، يمكن تخصيصها وتشخيصها بإجابة مولّدة من السؤال الآخر التالي، الذي يوجَّه إلى الجابري؛ مع التنويه بأن هذا السؤال ذو مغزى منهجي خاص، وربما كان ذا طابع مُحرج، بما هو في ذاته (أي السؤال)، وكذلك بما يحيل إليه من مواقف يمكن أن تضع مايعلن عنه الكاتب تحت عبارة النهوض "بعصر تدوين جديد" في الثقافة العربية، بين قوسين تشكيكاً وتحفظاً واستنكاراً بالاعتبار المنطقي المعرفي، إضافة إلى الاعتبار الايديولوجي والأخلاقي القيميّ؛ ذلك هو التالي: هل"العقيدة الأشعرية"، التي ينتمي إليها هو وتحدد شخصيته العقيدية"، في هذه المرحلة الراهنة، هي العقيدة ذاتُها التي صاغتها المدرسة الأشعرية، وعلى رأسها أبو الحسن الأشعري (توفي سنة 324هـ، 936م)؟ نطرح هذا السؤال في ضوء إعلان الجابري، ربما هكذا عرَضاً، عن "شخصيته الأشعرية"، كما يلي:

"العقيدة الأشعرية، نحن أشاعرة وأنا أشعري أنتمي إلى بلاد أشعرية" [1]. أما على صعيد الفكر النظري "الإشكالي"، فنواجه "العلاقة" بين هـذا الأخير والواقع على نحو آخر، هو القطع المؤكد بغياب العلاقة المذكورة بين ذينـك الطرفين، أي على نحو يُفضي إلى نمط من علاقة السّلب بينهما. وبتعبير الجابري:

---

(1) محمد عابد الجابري: الصحوة الإسلامية – موقفها من الثقافة المعاصرة، مداخلة للكاتب القاها في ندوة بعنوان "الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي" بإشراف منتدى الفكر العربي، عقدت عام 1977، ونشرت (أي المداخلة) ضمن (المنتدى – نشرة شهرية تصدر عن منتدى الفكر العربي، العدد –35– المجلد 3، عمّان، آب 1988، ص11).

ويلاحظ أن هذا الذي يعلنه الجابري "إنتماءً عقيدياً لـه"، يمثل تناقضاً طريفاً وملفتاً – دون أن يكون مفاجئاً بالنسبة إلى نمط شخصيته الايديولوجية والأخلاقية – مع ماأعلنه في موضع آخر ومرحلة زمنية منصرمة، هي عام 1985. ففي حوار أجراه معه رشيد خشانه في مجلة (15+21، عدد 11–1405، تونس 1985، ص44)، يعلن الرجل مايلي:

" من جملة الأسباب التي جعلت فكر النهضة يفشل –كخطاب– في بناء نظرية وفي إقامة ايديولوجيا وفي بلورة خطاب نهضوي متكامل ومتطور هو في اعتقادي أن هذا الفكر العربي المعاصر أراد أن يبني نهضة بفكر غير ناهض وبعقل قديم. فمحمد عبده... يريد أن يحقق نهضة حديثة في القرن العشرين بعقل قديم! وما هو العقل الأشعري؟ إنه العقل الذي عرّفه الغزالي قائلاً: (العقل عندما يثبت النبوة يعزل نفسه). إذن العقل الأشعري هو الذي يعزل نفسه، أي ينتحر وينهي مهمته. وبعث هذا العقل لأترجى منه نهضة. فإذا كان هو العقل الأشعري القديم الذي أدى وظيفة في الماضي والذي فقدناه حتى في عصر الانحطاط فكيف يمكن أن ندشن نهضة حديثة من دون قطيعة كاملة مع فكر عهد الانحطاط".

إن هـذا التناقض بين الموقفين (الانتمائين) المذكورين، الذي يعتبر –إذا مابقينا في حدود الاصطلاحية الإبيستيمولوجويّة وملحقاتها القيميّة لدى الجابري – تحولاً من "المعقول العقلي" إلى "المعقول الديني" ومن ثم من "العقل" المدعو إلى تدشين نهضة حديثة إلى العقل الذي ينتحر وينهي مهمته"، هو موقف نموذجي في كتابات الجابري. وهو، إلى ذلك، أفق "تراجعي"– إذا استخدمنا التقويم العقلوي التراتبي، الذي يلجأ إليه الجابري حيث يضع في قمة الهرم العقلي "المعقول العقلي" ليأتي بعده "المعقول الديني" وينتهي بـ "اللامعقول العقلي" –. (أنظر: محمد عابد الجابري – الفصل السابع والخاتمة من "تكوين العقل العربي" المعطيات المقدمة سابقا).

وعلى تعقيد هذه الظاهرة في الفكر العربي المعاصر، ظاهرة النقائض والتناقضات فيه، يمكن النظر إلى تناقض الجابري بين" الإنتماء العقلاني العقلي" و"الانتماء العقيدي الأشعري" في ضوء أربعة تفسيرات مفتوحة. فهو قد يكون تعبيراً عن اضطراب وقلق منهجي نظري وايديولوجي في تكوينه الثقافي، أو مايعبر الجابري نفسه عنه – إذا أخذنا بذلك – بعبارة "التنقل والترحال بين أقصى (التشدد) وأقصى (الاعتدال)". (محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر – المعطيات المقدمة سابقا، ص135). وقد يكون إحدى صيغ صعوبة النمو المعرفي في حقل عقيدي عربي مزروع بالألغام. وثالثا، لعله أن يعبر عن حالة من الإنفجار الذاتي للمسائل "الجابرية" الواردة بصيغ تتأبى على الإتساق المنطقي والتاريخي، كما هو الحال بالنسبة إلى التي نحن الآن بصددها، وهي مسألة التجاور الميتافيزيقي بين الاجتماعي الطبقي والفكري النظري – الإشكالي، ومسائل أخرى سنأتي على ذكرها في سياق البحث. وأخيرا، قد يعبر عن نزوع انتهازي وتوفيقي لدى الكاتب يهدف من ورائه إلى إرضاء الجميع". وقد يصح القول بأن تلك التفسيرات الأربعة جميعها واردة منفردة ومجتمعة؛ مما يعني أننا أمام ظاهرة مركبة ومعقدة يحتمل الفكر العربي المعاصر وجودها؛ وفي هذا ذاته مايمكن أن يكون دليلاً على تعقد الظاهرة الأيديولوجية المشخصة، التي نحن بصددها الآن.

"إن المواقف المختلفة إزاء هذه الإشكالية (أي الأصالة والمعاصرة) ليست بالضرورة جزءاً ولا مظهراً من الصراع الايديولوجي بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، أي الصراع بين ايديولوجيا تعكس مصالح طبقية متناحرة".[1]

فالإشكالية المذكورة غير قابلة للانغماس في الإيديولوجي (الاجتماعي الطبقي) لا مصدراً ولا متناً ولا نتائج ولا آفاق. ومن ثم، " فهي لاتقبل الحل إلا بتجاوزها" من "الداخل"، أي دون قراءة الإيديولوجي في نسيجها وتلمّسه فيها: فكأنما هي "موعظة" يلقيها "قدّيسون" مستلّة منهم تشخصاتهم الإيديولوجية ودلالاتهم الملموسة concrete، التي لابد أن ينظر إليها -والحال كذلك - بمثابة قذى يفسد نقاء الفكر وتواحده مع نفسه"، وكذلك "حيويته الدائمة" مقابل "ركود الواقع" المحتمل دائماً.[2] هاهنا، يجدر القول بأن الجابري، في ذلك، ينطلق مما يعتبره "نقداً ابيستيمولوجياً" للفكر، يقارب بمقتضاه هذا الأخير في بنيته الداخلية وعلى ضوء شرائط الإتساق البنيوي (نسبة إلى البنية وليس إلى المذهب المنطلق منها وهو هنا البنيانية)، ليس إلا. وهو إذ يفعل ذلك، فإنما يفعله منتزعاً من ثلاثة سياقات كبرى، يعتبرها الجابري - ضمناً - قيوداً ميكانيكية لـ"الفكر النظري" وجوداً وحركةً. أما هذه السياقات فهي العلاقة بين الفكر والواقع، كما تبدت لنا فيماسبق، والعلاقة بين تجليات هذا الفكر ومكوناته المتبدية - حسب الجابري - في مايجمع بين الأنظمة الابيستمية الثلاثة في الفكر العربي (البيان والعرفان والبرهان)، وأخيراً الانبساط التاريخي المعقد للفكر المعْني، الذي يستبدله الجابري بفكرة "الزمن الثقافي اللاتاريخي العربي".

وفي كل الأحوال، تبقى المرجعية الأولى والأخيرة للفكر، بموجب المثالية الجابرية، ماثلة فيه ذاته، يستمد منها مقوماته واتجاهاته واحتمالاته. ونلاحظ أن

---

(1) محمد عابد الجابري: "إشكالية الأصالة والمعاصرة...- المعطيات المقدمة سابقاً، ص29.
(2) يكتب الجابري (المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة - ص82) محدداً ثنائية التجاور بين الفكر والواقع: "عندما تكون الأوضاع في حالة ركود، أو شبه ركود، فإن الرابط بين الحي الدائم الذي هو الفكر، وبين الواقع الراكد، لن يؤدي إلى اليأس".

الجابري يميز هذه البنية "الفكرية النظرية" عن "البنيــة الأيديولوجيــة" تمييزاً نسبياً. فإذا كانت الإشكاليات الفكرية النظريــة تميـل- في استقلالها عـن "الواقـع" - إلى درجة مائة بالمائة، أساسـاً، بحيـث يقـترن حلّهـا بتجاوزهـا مـن حيـث هـي، فـإن الإيديولوجيا تسلك المسلك المستقل بتلك الدرجـة بعـد أن تكـون انفصلـت عـن حاملها الاجتماعي الطبقي. أمـا السـبب في ذلـك فيكمـن في أن النسـيج البنيـوي لتلك الإشكاليات يندرج في حقل "تاريخ" معـرفي مغلـق، بينمـا يتحـرك النسـيج البنيوي للأيديولوجيا - إبّان نشوئها والإفصاح عنها - في " تاريخ " إيديولوجي مفتوح على الصراعات الاجتماعية والسياسية وغيرها؛ مما يجعل الجابري يمـيز بـين نمطين من "المقاربة"، هما المعرفي والإيديولوجي.

إن انطلاق الجـابري مـن القـول بـ "نسـق معـرفي مغلـق إطلاقـاً" علـى صعيـد إشـكاليات الفكـر النظـري، يواجـه تشـقّقاً وتهشـماً، حالمـا نلاحـظ أن اختيــاره لإشـكالية "الأصالـة والمعـاصرة" نموذجـاً لتلـك الحـال يفصـح عـن نفسـه - دون جمجمة ولا غمغمة - بمثابته محور تقاطعٍ مركـب ومعقد وطريـف لمصـالح الملتفّـين حولها والحاملين ألويــة الإجابـة عنهـا. لنضـع في اعتبارنـا، علـى الأقـل، النمـوذج الأصولوي (السلفوي) الإسلامي المعاصر، في طرحه للإشـكالية المعْنيـة! فنحـن إن فعلنا ذلك، ستواجهنا معطيات "صاخبة" من شأنها أن تصدّع الوهم الأيديولوجي الساذج لدى الجابري عن "الإستقلالية التامة" للإشكالية إياها. ذلـك لأن المعالجـة الأصوليـة الإسـلامية لتلـك الأخـيرة، هـي - في أحـد أوجههـا الكـبرى - قـراءة ايديولوجية وسياسية سافرة لنص ديني. [1]

ويظهر النهج التجزيئـي (اللاجـدلي اللاتـاريخي) في الوهـم الأيديولوجـي لـدى الأستاذ الجابري، حين يأخذ بالثنائيات الثلاث التالية، علـى نحـو مبسـط ونقـاطبي تجزيئـي (ميكـانيكي): الأصالـة / المعـاصرة، والليبراليـة/ الاشــتراكية، والقطريــة/

---

(1) عدْ، حول ذلك، إلى دراسة لنا بعنوان: ملاحظات أولية حول الأصولية الإسلامية. ضمن مجلة (قضايا فكرية - الكتاب الثالث والرابع عشر، أكتوبر 1993 القاهرة، ص 301-302.

القومية. أما أحد أوجه هذا النهج التجزيئي فيظهر من خلال الرأي الجابري بأن الثنائية الثانية ميدان الاختيارات الايديولوجية"، والثنائية الثالثة "ميدان القرار السياسي العربي"، والثنائية الأولى -أخيراً- وهي "ميدان الإشكالية النظرية"[1] .

كيف للجابري أن يقرر مثل ذلك الرأي، ويأتي في النص ذاته على "آراء" أخرى تتناقض معه على نحو سافر؟! فهو بعد أن يقرر ماأوردناه آنفاً على لسانه وإن بصيغة أخرى، من أن "إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر **إشكالية فكرية ثقافية محض**" [2] ، يعلن - **بالقطعية ذاتها**- أن "رد فعل" شعوب العالم الثالث

"خلال الكفاح الذي خاضته من أجل استرجاع سيادتها واستقلالها، هواتجاه نحو إحياء الثقافة الوطنية... وبطبيعة الحال، فإن الوعي بهذا التدمير الثقافي الذي مارسه المستعمر كان، أولاً وبالدرجة الأولى وعي **النخبة المثقفة**، كما أن رد الفعل ضد هذا التدمير كان أساساً، من **النخبة** نفسها" [3] : إنها تهافت الفكر المثالي **التجريدوي** لدى الجابري يتم على نحو ذي دلالة قصوى، في أهميتها. فهو يظهر، حالما يُراد لهذا الفكر أن يكون متأبياً متعالياً على مهاده الاجتماعي. ففي أول "تطبيق" له، يجد نفسه (أي الفكر المعني) بين كمّاشتيْ الواقع المشخص جداً و "الواقعي" جداً: فإذا كانت "النخبة المثقفة" العربية هي التي اضطلعت بدور التصدي الثقافي الواعي للتدمير الثقافي الاستعماري، أفلا يغدو من باب التعمّل أو التساذج والتغافل (إن لم يكن السذاجة والغفلة المنهجية) أن نغض النظر عن انتماء هذه "النخبة"، بدورها هذا؟! من هم أولئك، الذين حملوا أسماء الطهطاوي وبطرس البستاني وفرح أنطون والكواكبي ومحمد عبده وسلامه موسى ومصطفى كامل وخير الدين التونسي ومحمد بن عبد الوهاب وعلال الفاسي وبن باديس وعبد الله العروي وغيرهم؟!

---

(1) أنظر: محمد عابد الجابري – إشكالية الأصالة والمعاصرة...، المعطيات المقدمة سابقاً، ص32–33.
(2) أنظر: المرجع ذاته مع معطياته – ص45.
(3) أنظر: المرجع ذاته مع معطياته – ص46.

هل من قبيل "العقلانية النقدية" أو "القراءة التشخيصية"، اللتين يجعل منهما المؤلف ركيزتين منهجيتين له، أن يُنظر إلى الفكر النظري من داخله فحسب ، فكرياً نظرياً، دون نوافذ تجمع بينه وبين من يفكّره من البشر، المنخرطين- شاءوا أم أبوا- في انتماءات اجتماعية طبقية ما؟ بل لنا أن نتساءل ببساطة جدّية: هل الكاتب الجابري نفسه، في تصوره النظري هذا، يعيش خارج الخريطة الاجتماعية الطبقية في المغرب العربي؟! إن فعل الكلام، كما فعل الكتابة، يمثل فعلاً جمعياً، بقدر ماهو فعل فردي ذاتي. والدراسات السيميولوجية المعاصرة تقدم أدلة ثمينة، على هذا الصعيد. ههنا، يمكن أن نحيل إلى ميخائيل باختين، الذي اكتشف مع كتابه "الماركسية وفلسفة اللغة" في مطالع الستينات. فقد أعلن الباحث المذكور مايلي:

"المركز العصبي لكل تحدّث، ولكل تعبير، ليس داخلياً ولكنه خارجي: إنه يقع في المحيط المجتمعي الذي يحيط بالفرد، ولاينبع من الداخل، من الجهاز العضوي (الفيزيولوجي)، بحيث "إن التحدث الوحيد (الكلام) ليس بواقعة فردية بتاتاً" [(1)].
ومن ثم، "فقوانين التطور اللّسني، في جوهرها قوانين اجتماعية" [(2)].

بيد أنه جدير بالذكر أن الموقف الجابري الأخير يناقضه موقف آخر له، وذلك توافقاً على مايبدو أنه "سمة" من سمات النص الجابري؛ نعني بذلك كون هذا الأخير قائماً على التناقضات المنطقية الصورية. فبعد أن واجهنا -في موضع سابق- تناقض الانتماء الأشعري القائم على "عقل" مدعو إلى الانتحار أو الإستقالة مع الدعوة إلى تدشين نهضة تهيمن فيها العقلانية النقدية، نواجه الآن صيغة أخرى من تناقض النص الجابري: فإذا كانت إشكالية الأصالة والمعاصرة تميل -في رأيه- في استقلالها عن الواقع نحو المائة بالمائة لتظهر، من ثم، بمثابة

---

(1) ميخائيل باختين: الماركسية وفلسفة اللغة - ترجمة محمد البكري ويمنى العيد، دار توبقال للنشر، الدارالبيضاء 1988،ص127.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص134.

"إشكالية فكرية ثقافية محض"، فإن "الثقافة"- في رأي آخر له نفسه- (وهي الحقل الذي تظهر فيه تلك الإشكالية) عملية سياسية غير منفصلة عن الصراعات السياسية والاجتماعية. وبتعبير الكاتب: "وإذا كانت الثقافة، أية ثقافة، هي في جوهرها عملية سياسية، فإن الثقافة العربية بالذات لم تكن في يوم من الأيام مستقلة ولامتعالية عن الصراعات السياسية والاجتماعية. بل لقد كانت باستمرار الساحة الرئيسية التي تجري فيها هذه الصراعات" [1] .



(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي – المعطيات المقدمة سابقاً، ص6.

3

ولعلنا نشير إلى واحد من الإختراقات التطبيقية لجدلية الواقع والفكر النظري لدى الجابري. فهذا الأخير، في رؤيته الأحادية الجانب على هذا الصعيد، يرى أنه من المفارقة أن يجري "تبني الأطروحات الظلامية في الفلسفات الوجودية" ضمن "الواقع المأساوي الذي كان يعيشه العالم العربي -ولايزال- واقع يستحث الثورة عليه، لاتكريسه والاستسلام له".

ويتابع الكاتب الجابري أنه إن كان قد وجد في أوروبا مايبرر حملات التشكيك في العقل والعلم...، فلاشيء كان يبرر أو هو يبرر الآن حملات التشكيك تلك (في العالم العربي)، خصوصاً إذا نظرنا إلى الأمور من موقع التطلع إلى النهضة بله إنجاز الثورة. ذلك مايفرضه المنطق، منطق العقل ومنطق التطور معاً... ولكن الأمور في عالمنا العربي" -هكذا يشخص الجابري المسألة - "يبدو أنها لاتخضع لأي من المنطقين".[1]

إن الرؤية الأحاديةَ البُعْد، السطحية على نحو يدعو للدهشة والتي يريد الجابري أن "يضيء" بها العلاقة بين الواقع العربي والفلسفة الوجودية (كنموذج للفلسفات التي تحدرت من الغرب)، تجعل من هذه العلاقة حقلاً "مظلماً" تتحول فيه القطط والذئاب والثعالب إلى كائنات متشابهة أو متماثلة في رماديتها أو سوادها: فأن لاتكون "الأمور في عالمنا العربي خاضعة لمنطق العقل ومنطق التطور معاً"، لايعني - هنا - إلا فساد المعيار الذي يُنطلق منه لتقصي العالم المذكور! وإلاّ، ألا تكمن وراء العالم العربي أو في قلبه آلية أو آليات تؤسس لنشوء ظاهرة اللاعقلانية فيه، والتي يدعوها الجابري تعسفاً "الأطروحات الظلامية"؟ ههنا، مرة أخرى ولكنْ بصيغة أقرب إلى الشعبويّة، يسلك النص الجابري مسلكاً ميتافيريقياً، لاجدلياً، غير مشخص بضوابط الحدث ذاته.

---

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر – المعطيات المقدمة سابقاً، ص159.

فلقد وجد في العالم العربي من محفزات اللاعقلانية ومحرضاتها ماجعل منها خطاباً ذا حضور أصبح، الآن، شديد البروز. ضف إلى ذلك أن دخول الوجودية (وغيرها) إلى العالم المذكور كان ومايزال مشروطاً بالوضعية الخفية والمعلنة لهذا العالم، سلباً وإيجاباً. وعلى هذا، فقد كان على الوجودية أن تواجه ضرورة إعادة بنْيتها من موقع الاحتياجات والآفاق الناظمة لوضعية العالم العربي؛ مما جعلنا نتحدث عن وجودية عربية، بالاعتبار التاريخي الدلالي، نستطيع تبيّن مصادرها الغربية، الفرنسية والألمانية تحديداً، حالما نحلل ونفكك هيكليتها، أي عبر اكتشاف خطوط التماس بين تلك المصادر والوضعية العربية. فهذه الأخيرة، بقناتيها الأيديولوجي والمعرفي، هي التي ضبطت كيفية انسياح تلك المصادر فيها وأمْلت -من ثم- عليها نمط تأثيرها فيها، سواء كان ذلك عبر فعل التبنّي أو الاستلهام أو العزل والإقصاء، الخ... إن جدلية الداخل والخارج تبرز، هنا، معياراً ايديولوجياً ومعرفياً ناظماً للعلاقة المعنية، بحيث إن الثاني (الخارج) إذا أراد أو أريد له أن يفعل في الأول، فقد كان عليه أن يمتطي صهوته ويتحول إلى نسيجه. ومن هنا، كان إيهاماً وتوهيماً أن ننظر إلى الداخل والخارج - في حال نشوء علاقة بينهما - بمثابة حقلين متجاورين ومفتقدين لصيغة مامن صيغ المثاقفة أو المهادنة أو الهيمنة الخ...، على نحو مايفعل الجابري.[1]

وجدير بالقول بأن تلك العلاقة المتكسرة على صخرة رؤية مبسّطة اعتباطية

---

(1) يردد الجابري الموقف نفسه من الوجودية في كتابة اخرى لاحقة له. ففي "التراث والحداثة - دراسات ومناقشات. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1991، ص 158"، يطرح تساؤلاً يشي بميكانيكيه فجّة في فهمه للعلاقة بين الواقع العربي والوجودية: "هل هناك نفس الشروط لتبرير قيامها في الوطن العربي؟ لو درسنا أو قرأنا التراث الوجودي في الغرب وتعاملنا معه على أساس نقدي لما كانت هنا حاجة إل نقل ذلك التيار كما هو في عالمنا، قد تمارس الوجودية أو أي تيار آخر على شاكلتنا، في ظروفنا، في محيطنا، ولكن ليس بهذا الشكل، بهذا النقل التعسفي". ماذا يعني "النقل التعسفي" هنا؟ إن ديالكتيك العلاقة بين الداخل والخارج إذ يغيب عن المنظومة الأيديولوجية للجابري، فإنه يفضي إلى الاعتقاد بأن من أدخل الوجودية من العرب وغيرهم إلى الثقافة العربية المعاصرة، كان عليهم- في ظروف الانكسار والتبعية وافتقاد التوازن والتكافؤ بيننا وبين الغرب الرأسمالي الأوروبي - أن يدرسوا ويقرأوا التراث الوجودي "على نحو نقدي". بيد أنه مالعمل، إذا تبين أن أولئك فعلوا ذلك ضمن إمكاناتهم وآفاقهم؟!

وقد يكون ذا دلالة خاصة أن نلاحظ، هنا، أن الجابري - في "تنهيجه" لتلك المسألة ونظائرها - يُفصح عن ذهنية كتابية وقرائية مبسّطة و"عجلى"، ذات بعْد واحد وأفق واحد.

(هنا : لاجدلية لاتاريخية) تنعكس على علاقات أخرى عالجها الجابري أو تنسحب عليها، مثلاً، بين الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية الاسلامية، وكذلك بين النهضة العربية الحديثة وأوربا؛ إضافة إلى العلاقات بين المناهج المختلفة على صعيد الممارسة التنهيجية وكذلك بين التنهيج والتطبيق. ولكنها (أي تلك الرؤية) تبرز على نحو فاقع في موقفه من علاقة النهضويين العرب المحدثين من الماضي العربي الاسلامي ومن أوربا أو "الغرب" عموماً. لنقرأ النص التالي، الذي يحدد فيه ذلك الموقف: " مثلاً نأخذ الأفغاني وعبده: كلاهما يدعو إلى التجديد وينادي بالأخذ من أوربا. لكنهما كانا يقرآن ويفهمان أوربا على أساس المفاهيم التراثية... هم يقرأون الواقع الراهن بعقل قديم وتراث قديم... كذلك الشأن عند الآخر (الأوروبي). فعندما يقول مثلاً شبلي شميل: يجب أن نحرق كل كتب التراث لتحقيق النهضة التي نريدها ثم يأتي آخر في سنة 1950 فيقول: نحرق كل الكتب ونبقي فقط على المترجمات. أين يجد هذا الإنسان نفسه؟

يجدها في الغرب وذاته غير موجودة في الواقع... أي إن هناك سلطتين مرجعيتين deux Systèmes de reference هما اللتان كانتا تتخاصمان في شخصيهما فكل منهما كان خارج ذاته و لم يكن يعيش ذاته في الواقع" (1).

إن النص الجابريّ الأخير يضع يدنا على عدة أمور تندرج في المسألة التي نحن بصددها:

1. الأفغاني وعبده يدعوان إلى تجديدٍ يصوغان مقتضياته من موقع "منظومة عقلية" من الماضي التراثي العربي الإسلامي؛
2. إن آخرين، مثل شبلي شميل، يعملون على تحقيق "النهضة"، يشترطون ذلك بالعزوف كلياً عن الماضي التراثي العربي، وبالتوجه كلياً إلى "الغرب"، سواء بالمشاركة في إنتاج "منظومة عقلية" تحاكي الغرب تماماً أو بالاكتفاء بالترجمة عنه؛

(1) حوار مع الجابري أجراه رشيد خشانه، ضمن مجلة: 15.21، عدد5 شعبان 1403 —ماي 1983.

3. حيث يحدث هذا وذاك، أي حيث يتجه فريق إلى الواقع بـ "عقل قديم وتراث قديم" وفريق آخر إلى هذا الواقع بعقل غربي" ودعوة إلى تصفية "العقل القديم والتراث القديم"، فإننا نغدو أمام المعطيات الحاسمة التالية:

• الفريقان كلاهما يجدان "ذاتيهما" خارج واقعهما، أي "غير موجودتين في الواقع" ؛

• الفريق الأول يجد ذاته في "الماضي التراثي" ؛

• في حين يجد الفريق الثاني ذاته "في الغرب"، أي في "مرجعيتين... هما اللتان كانتا تتخاصمان في شخصيهما فكل منهما كان خارج ذاته ولم يكن يعيش ذاته في الواقع".

إن مايضعه الجابري أمامنا من تصور للعلاقة بين الفكر والواقع، على الصعيد المعني هنا، يقود إلى تخوم جدلية الداخل والخارج وإلى عمقها. فبحسب ذلك، يفصح التصور المذكور عن نفسه بمثابة رؤية تقوم على المغالطة في اكتشاف "مربط الفرس" في ذلك كله، **أي في ضبط العلاقة بين الواقع المعيوش، والماضي** (سواء كان القومي أو العالمي)، والحاضر (سواء كان القومي أو العالمي). والسؤال الذي يفرض نفسه، في هذا السياق، هو التالي: أيُّ بُعْد من هذه الأبعاد الثلاثة يمتلك القدرة على ضبط العلاقة المذكورة من موقعه، إذا أقررنا بشرعية السؤال؟ وإذا رفضنا هذا الأخير، فهل تتساوى الأبعاد الثلاثة في امتلاك تلك القدرة؟ وأخيراً، إذا رفضنا السؤالين السابقين، هل هنالك بعدان اثنان بمتسعهما القيام بتلك المهمة حيال بعضهما وحيال البعد الثالث؟

وكما يبدو من النص الجابري، فإن السؤال الثالث هو الذي يمتلك إمكانية ضبط المسألة، وينتمي –من ثم– لـ "الحقل المعرفي". إن "الماضي التراثي" هو الذي يحدد الإجابة عن السؤال إياه في شقه الأول؛ ولذلك، فهو الذي يجسّد "المرجعية الأولى". أما "الغرب" فهو الذي يحدد الإجابة في الشق الثاني للسؤال؛ ومن هنا،

فهو الذي تنضبط به "المرجعية الثانية". وإذا ما اسقطنا نحن السؤال الثاني بسبب من أنه يرتكز إلى تصور منطقي وأنطولوجي يفصح عن تهافته تلقائياً (إذ كيف تتساوى أبعاد ثلاثة تنتمي لحقب تاريخية واجتماعية وإتنية متعددة!)، فإن تحديد المسألة ينحصر فيما تنطوي عليه الإجابة عن السؤال الأول، الذي تقدمه هنا بصيغة السّلب: إذا كان الإنسان المفكر، المشخص تاريخياً وسوسيو ثقافياً، تتحدد مرجعيته (أو مرجعياته) بما لايتحدر منه، بما هو كذلك، وبما لاينتمي إليه أولاً وأساساً، وهو واقعه، فكيف نتبين صيغ ومسارب نشوئه وتعضّيه وظهوره إنساناً مشخصاً تاريخياً وسوسيو ثقافياً؟

إن خُلفا انطولوجيا ومنطقياً يخترق التصور، الذي بموجبه يُحال ذلك الإنسان إلى مرجعية (أو مرجعيات) لم يتمظهر فيها.

والجابري يعود إلى هذه المسألة ثانية في "بنية العقل العربي"، معلناً – هذه المرة وبصيغةٍ مفارقةٍ سافرة وفجّة– إن الحالة التي نطلق عليها "الذات العربية الراهنة" لاتنتمي لـ "ذاتها" لامن حيث الفعالية الخاصة ولامن حيث ردود الفعل؛ منتزعاً منها –بذلك– مايجعل منها ماهي عليه، أي –بأقل تقدير– مايجعل منها طرفاً غير مكافئ ومتهيمن عليه من خارج: "إن الذات العربية الراهنة تفتقد استقلالها لأنها تستمد فعاليتها وردود فعلها من مرجعيتين اثنتين متنافستين ومتعارضتين، وهما معاً منفصلتان عن الذات العربية أعني أنهما تنتميان إلى عالمين لايعبران تعبيراً مطابقاً عن عالم العرب اليوم، إحداهما تنتمي إلى الماضي العربي الإسلامي والثانية تنتمي إلى الحاضر والمستقبل الأوروبي"[1].

ويلجأ الكاتب إلى تحديد "الخلفية الكامنة وراء **هذه الذات– اللاذات**، فيراها ماثلة في افتقادها "إلى الاستقلال التاريخي التام" [2] .ويلاحظ أن الجابري يستمد مفهوم "الاستقلال التاريخي" من غرامشي، الذي كان قد انطلق –في مفهومه

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي – مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1986، ص567.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة.

هذا– من مجموعة من المفاهيم الماركسية، وفي مقدمتها المفهوم المركب "الاغتراب – الإختراج". وبغض النظر عن أن الكاتب لايحيلنا إلى المظان الغرامشية الخاصة بـ"تمامية" ذلك "الاستقلال التاريخي" –فهو يتصرف كما لو أن عملية التوثيق النصي ليست من مقتضيات البحث العلمي –، فإنه يستخدم ذلك المفهوم على نحو يضعنا أمام صورة لاتاريخية وانعزالية لمفهوم ماركس المركب سابق الذكر، الاغتراب – الاستلاب Entfremdung - Entaesserung [1] : إذا كانت "الذات العربية الراهنة أو عموماً" تعاني من افتقادها المصادر الذاتية افتقاداً تاماً يجردها حتى من كونها قائمة على آلية خاصة هزيلة تسمح للآخر أن يستبيحها، فإن استعادتها لـ"ذاتها" مرتهن بتحقيقها "استقلالاً تاريخيا تاماً" عن كل مايحيط بها وتحيط به.

إن هذا الذي يصل إليه الجابري يمثل خربشة نزِقة ومَسْخاً فاقعاً للمفاهيم المعنية لدى غرامشي وماركس. وفي كل الأحوال، نتبين في ذلك انتهاكاً لجدلية الداخل والخارج، تخصيصاً وبصيغة تقوم على اختراق تام (مطلق) للواقع (هنا الداخل).

ولعل ملاحظتين اثنتين تبرزان هاهنا وتسهمان في تعميق عملية التدقيق للمسألة التي نحن بصددها. الملاحظة الأولى غدت إرثاً هاماً وواضحاً لكل مؤرخي الفكر والباحثين فيه، وهي أن الفكر – في سياق نشوئه وتوضّعه وتعضيه – يفصح عن نزوع للاستقلال النسبي عن حامله الاجتماعي، بحيث لايصح النظر إليه في علاقة تطابق آلي مع حامله هذا. ذلك لأنه – إذ ذاك – يسلك مسلكاً مركباً معقداً، تتداخل فيه مجموعة من الفواعل والاختراقات، على نحو يبدو فيه كأنه تعالى على حامله الاجتماعي الأصلي أو على حوامل اجتماعية جديدة تعالياً مطلقاً. وبطبيعة الحال، فهو حيث يتجه للاندراج في علاقة مع حوامل اجتماعية أخرى، فإنه يكون وجهاً لوجه أمام ضرورة الانصياع لها بنيةً ووظيفة ودلالة وعلى أساس

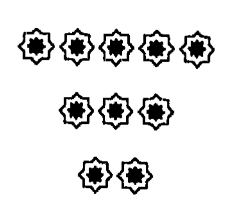
---

(1) يستخدم ماركس هذا المصطلح في "المخطوطات الاقتصادية - الفلسفية"، كما في "الرأسمال" لاحقاً، مؤكداً فيه على جدلية لعلاقة بين الذات والموضوع، والداخل والخارج، بحيث لايمكن النظر إلى هذه العلاقة من أحد طرفيها فحسب وعلى نحو مستقل تماما.

الاستجابة سلباً أو إيجاباً أو على نوع آخر للفكر المتولد عن تلك الحوامل ذاتها.

أما الملاحظة الثانية فتتمثل في أن الإنسان العـاقل – المفكـر Homo sapiens إذْ كان ابن عصره (واقعه) أولاً، فإنه من هذا الموقع يتلقى من العصور السابقة عليـه والمعاصرة له، فقط، مايستجيب له، سلباً كان أم إيجاباً وعلى نحو أو آخـر، بحيـث تغدو العلاقة بينه وبين تلك العصور قضيته هو نفسه. ومن ثم، فإذا مـاأتيح لعصـر عربي مامنصرم أو لحاضر غربي أن يفعل في الحاضر (الواقع) العربي، فإنـه سيجد نفسه أمام تلك الضرورة، ضرورة الانصياع لجدليـة المـاضي والحـاضر، الـتي يـبرز فيها الأول حكَماً حاسماً وقطعياً فيما يعترضها؛ سواء كان ذلك بصيغة المثاقفـة أو الاستدماج القسري أو الهيمنة أو الإلحاق.

على هـذا، نـرى في تصـور الجـابري، المعـني هنـا، شـططاً منهجيـاً و اعتباطـاً إيديولوجياً، وربما كذلك امتهاناً سادياً للفكر العربي. ويلاحظ أن هـذه العنـاصر الثلاثة تتحدد، معرفياً، بكون التصور المذكور قائماً على امتهان السـياقات الثلاثـة الكبرى للحدث موضوع البحـث، الاجتمـاعي والجـدلي والتـاريخي. فهـو يرفـض مفهوم العلاقة بين الفكر النظـري وواقعه الاجتمـاعي البشـري؛ كمـا يجهـل آليـة الفعل الناظم للعلاقة بين فكر ينتمي لواقع من جهة وواقـع (أو فكـر) آخـر سـابق عليه أو معاصر من جهة أخرى؛ وأخيراً يفرّط بما يربط بين السابق واللاحق، وبمـا يفصل بينهما.



❹

آ– والآن، يجدر بنا تتبع وجه آخر متمم لسابقه من العلاقة بين الواقع والفكر، وبين الداخل والخارج. فإذا كان الجابري قد انطلق من أن الفكر النظري متعالٍ، أساساً، على الواقع وغير متواطئ معه بصيغة علاقة ما، وأنه – من ثم – هو مصدر ذاته، فإنه – في خطوة أخرى – يعمل على استفراد الفكر وانتزاعه من سياقه **العلائقي الفكري**. والحق، إن ذلك ليس كليَّ الحضور في كتابات الجابري؛ ولكنه يبرز بين حين وآخر، خصوصاً في حال استغلاق الموقف وتأزمه وتشبث البنيانية فيه. ويلاحظ أن مثل هذا الموقف مشروط بامتلاك بِشْرط يجـزّء بواسطته الكاتب موضوعه (الفكر)، ويجعل منه بنيات تتمتع باكتفاء ذاتي وعبر "علاقة" تجاور فيما بينها تجاوراً خاملاً، غير فاعل. لنقرأُ ما يكتبه، على سبيل المفارقة المنطقية الصورية وفي ضوء بنيانية تحيلنا إلى مونادولوجيا لايبنتز: "لقد نظرنا إلى الثقافة العربية الإسلامية ككل، وميزنا فيها بين ثلاثة قطاعات يشكل كل منها حقلاً معرفياً متميزاً أعني عالماً من التصورات والمعارف يكفي نفسه بنفسه، أو على الأقل يقدم نفسه كذلك"[1].

ودون التوقف، الآن، عند "القطاعات الثلاثة" التي يعنيها صاحبها بمثابة تكوّنات الثقافة العربية (وهي البيان والعرفان والبرهان)، نطرح التساؤل التالي: كيف أُتيح للجابري أن "ينظر إلى الثقافة العربية ككل" من طرف، وأن يميز فيها – من طرف آخر – ثلاثة قطاعات "يشكل كل منها حقلاً معرفياً متميزاً يكفي نفسه بنفسه"؟ كيف استطاع الكاتب أن يخترق الجزئيات الثلاث المستقل بعضها عن بعض استقلالاً تاماً **باتجاه مايجعل منها** "كلاً واحداً"؟ بل، ماهو المسوغ المنطقي لعملية الاختراق من موقع ثلاث بنيات تتقوّم، أساساً وبرأي الجابري،

---

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص555.

بأنها مستقلة ومتفردة على نحو تام، باتجاه "كلّ واحد" يُراد له أن يكون ناظماً لها وضابطاً عبر "عنصر ما" يوحّد بينها؟ إن البنيانية، التي يجعل منها الكاتب الجابري - هنا - تكئة منهجية له، تقوده إلى تناقض منطقي وانطولوجي ينطوي على اضطراب وقلق في كيفية استخدام المفاهيم والمقولات والحدود.

وإذا تابعنا السياق الذهني الجابري، فسوف يتسنى لنا ملاحظة أن "البنية البيانية" تتمترّس "داخل دائرة انغلقت إلى الأبد، فأصبحت فيها حركة دائرية بالضرورة تكرّس التكرار والرتابة وتلتهم ماتنتج"؛ [1] وأن البنية العرفانية" تفصح عن نفسها بوصفها "العقل المستقيل ذاته" [2]؛ في حين تواجهنا "البنية البرهانية" وقد سلكت مسلك "العقل العلمي" و"المعرفة الفلسفية العلمية" [3] (لكنْ دون أن ينسحب هذا الفهم "الفلسفي والعلمي" للبنية البرهانية إلا على مغرب التاريخ العربي الإسلامي "المحايث لأوربا العقلانية"!)[4]. ومن ثم، فإننا، هاهنا وخصوصاً على صعيديْ البنيتين اللتين هيمنتا في "العقل العربي" ضمن المشرق العربي كما لاحظنا من الشاهد الجابري الأخير - نواجه ذهنية تدور على نفسها وكأنها مومياء افتقدت قدرة الاستجابة لفعل ما؛ مما يتضمن حاصل القول بغياب إمكانية التشخص التاريخي الواقعي والفكري كليهما عنهما.

إن القصور المعرفي في تصور الجابري للعلاقة بين الأنماط والبنيات الفكرية المتنوعة يكمن في إقصائها عن ديالكتيك الفعل المشخص وعن تاريخية السياقات المشخصة، كما كان الحال بالنسبة إلى تصوره للعلاقة بين الواقع والفكر. وفي ذلك، كما هو فاقع الوضوح / صيغة محدّثة من المثالية الفلسفية، التي تجعل صاحبها يدور حول نفسه متأملاً، نزقاً من "ركود الآخر المميت"، الذي يصفه هو على مثاله من موقع نزعة أيديولوجية بنيانية تحوّل ماحولها من ظاهرات

---

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 342.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص343.
(3) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص557.
(4) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص559.

اجتماعية بشرية وتاريخية إلى جزر مغلقة تكفي الواحدة منها نفسها بنفسها. وفي هذا، ولاشك، دعوة ملحاحة لـ "موت الإنسان – غارودي"، لـ"موت" المجتمع والتاريخ، ذلك "الموت" الذي يأخذ طابعاً جماعياً، ولكن بصيغة الاستفراد لكل جزء من الحقلين المذكورين والإعلان عن موته على حدة: كلٌّ لنفسه منفرداً ومستفرَداً، والله (الميتافيزيقا) للجميع!

هكذا، يقف الجابري البنياني منزوع السلاح: إن "موضوع بحثه" يتحول إلى وهم ايديولوجي؛ وما يعتبره إشكالية للفكر العربي (والعقل العربي والتاريخ العربي)، يغدو إشكاليته الخاصة به وإشكالية من ينحون نحوه نظرياً ومنهجياً، ومن ثم إشكالية من يتكلم بلسانهم ايديولوجياً من الفئات المهيمنة أو الآخذة في التهيمن في المجتمع العربي، سواء كان ذلك التكلم مضمراً أو مفصحاً عنه.

إن الخطاب الجابري، المقدم هنا، هو خطاب ايديولوجي سياسي وكذلك معرفي. وإذا كان – في بنيته السطحية – يظهر (ويسهم في ذلك رهط من الكتاب والنقاد) بمثابة خطاب معرفي أو حتى معرفي نقدي، فإنه – في بنيته الخفية وما يقترب من بنيته السطحية – خطاب ايديولوجي مُمعْرف وخطاب معرفي مؤدلج. ولذا، كان من مهمات البحث النقدي، الذي ننجزه هنا، أن نخضع ذلك الخطاب بوجهيه المتضايفين لمبضع تفكيكي جدلي تاريخي صارم يفك الارتباط – تجريداً – بين البنيتين المذكورتين، ويضع يده على عملية تسلّل الايديولوجي السياسي – بقوة – في نسيج المعرفي؛ بحيث إننا قد نرى في المعرفي الجابري هنا منزعاً من منازع التلبّس الايديولوجي السياسي.

وقد كان من شأن ذلك الموقف – المفارقة أن تحول إلى "ناظم منهجي" للمسائل الأخرى المتعددة التي تناولها الجابري؛ ومن ذلك مسألة "الحداثة". فانطلاق الرجل من الرؤية الفلسفية المثالية (استنباط الفكر من الفكر) ومن النزعة التجزيئية البنيانية، يظهر في اعتقاده بأن "من شأن الحداثة أن تبحث عن مصداقية أطروحاتها في خطابها نفسه، خطاب (المعاصرة) وليس في خطاب (الأصالة)

الذي يُعنى بالدعوة إلى التمسك بالأصول واستلهامها"[1]. هاهنا، يبرز اتجاهان اثنان، يتمثل الأول منهما في إقصاء الواقع الاجتماعي عن حلبة الخطاب الحداثي، بزعم أن هذا الأخير يستمد مصداقيته من نفسه، في حين يبرز الثاني في تفتيت الخطاب الحداثوي والخطاب الأصالوي كليهما من حيث هما خطابان متضايفان جدلياً وتحويلهما إلى خطابين متجاورين ينغلق الواحد منهما حيال الآخر، بحيث يفصحان عن نفسيهما بمثابة "نظامين معرفيين" يكفي "الواحد منهما نفسه بنفسه"، مدلّلَيْن - بذلك - على أن لكل منهما "مرجعيته الخاصة المتفردة".

وعلى هذه الطريق، طريق الرؤية الفلسفية المثالية والأخرى التجزيئية البنيانية، يستفرد الجابري الخطابات و"النظم المعرفية" استفراداً تمزيقياً عبر انتزاعها من سياقها البنيوي (وليس البنياوي)، وذلك بعد أن يكون خلعها من حواملها الاجتماعية ومن سياقها الاجتماعي والتاريخي.

ب- إذا كنا - فيما سبق - قد واجهنا الجابري في وجهيْه الفلسفي المثالي والتجزيئي البنياني بالصيغة "الإيجابية" التي يرتضيها الكاتب، أي بصيغة لاتعاني من "المثالب" التي يحددها ويضبطها بما يسميه - ضمن تسمياته الفضفاضة الكثيرة - "القراءة التشخيصية"، [2] فإننا الآن نعمل على تقصي كيفية قراءته لـ "الخطاب العربي المعاصر"، تلك الكيفية التي يلخصها بتلك الأخيرة إياها، أي القراءة التشخيصية. إن تأبّي "القضايا النظرية المجردة" على الامتثال لأي واقع اجتماعي أو فيزيائي، وبقاء "الأيديولوجيا الدينية" أو بصورة أعم "المضمون الأيديولوجي للتراث" هو هو على امتداد أزمنة طويلة وحقب تاريخية مختلفة، يمثلان -لدى الجابري - استجابة "للبحث العلمي" المنطلق من "خصوصيتهما". لكن هذه الخصوصية، التي يفضي القول بها إلى نزعة فلسفية مثالية صريحة، يتوقف

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ـ دراسات ومناقشات. مركز دراسات الوحدة دراسات الوحدة العربية، بيروت 1991، ص16.
(2) يكتب الجابري محدداً ذلك على النحو التالي (الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص177): "إن هدفنا ليس إعادة بناء هذا الخطاب بصورة من الصور، بل إبراز ضعفه وتشخيص عيوبه وثغراته، استجلاء لصورة (العقل العربي) من خلاله".

حضورها وفاعليتها، حيث يتحول صاحبها (الجابري) إلى "الأيديولوجيا العربية المعاصرة". كيف يتم ذلك؟ الجواب يمكث في "الخطاب التشخيصي اللا ايديولوجي" الجابري الموجه ضد "الخطاب العربي المعاصر **الأيديولوجي**": "مانريد التأكيد عليه بصفة خاصة هو غياب العلاقة، أو على الأقل مايكفي من العلاقة بين الفكر والواقع في الايديولوجيا العربية المعاصرة" [1]. ويفصل الكاتب -فيما يلي- موقفه ذاك، حيث يعلن "بلغة إبراز ضعف الخطاب العربي المعاصر وعيوبه وثغراته"، التي سنفهم منها أنه "غير واقعي": "وواضح... أن... الأصالة والمعاصرة، والدين والدولة، والإسلام والعروبة، والجامعة الإسلامية والوحدة العربية، والشورى والديمقراطية، والمستبد والعادل، والديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، والوحدة والاشتراكية، والوحدة وتحرير فلسطين، والعقل والوجدان الخ... كلها قضايا تتم معالجتها خارج الواقع، أي على مستوى الخطاب فقط" [2].

إن النقائض المنطقية الصورية والتناقضات المنهجية في "الخطاب الجابري اللا ايديولوجي" إياه تفصح عن نفسها على نحو يؤدي إلى تهافتها:

1- يعلن الكاتب، كما مرّ معنا، أن القضايا النظرية المجردة و "الأيديولوجيا الدينية" أو "بصورة عامة المضمون الايديولوجي للتراث" بعد نشوئه وولوجه الزمن التالي، لايرتدان - بمعنى من المعاني - إلى "واقع اجتماعي ما"، وأنه - من ثم - لايمكن درسهما إلا من موقع أن "استقلالهما النسبي يميل نحو المائة بالمائة"؛

2- بيد أن الكاتب حين يدخل حلبة التشخيص للخطاب المعني، ينسى ماأعلنه هناك؛ فيرى أن ضعف هذا الخطاب وعيوبه وثغراته تكمن في أنه ذو حضور "على مستوى الخطاب فقط"؛

---

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص185.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ص187.

3- في هذا وذاك وعبر استخدام معجمية لغوية طنانة وغير "تشخيصية"، يلف الجابري على الموقف، ليجد نفسه في أحضان ايديولوجيا مهشمة منطقياً صورياً ومنهجياً وفكرياً، وتفضي - مع أول مواجهة معرفية نقدية - إلى النقاط العقدية التالية :

- الحضور الكثيف للثنائية التجاورية (الميتافيزيقية) بين الواقع والفكر، وبين الفكر والفكر؛
- في حال استخدام ثنائية الجابري (المنهج والرؤية) [1]، يمكن القول بأن "منهجه" ذو هوية لا جدلية، وذلك بمعنى أن تحديده يأتي على سبيل السلب، أي في ضوء احتمالات مفتوحة لظهوره (أي المنهج المذكور) بصيغ متعددة خارج دائرة الجدلية. وقد تكون البنيانية والظاهراتية اثنتين كبريين من تلك الصيغ، إضافة إلى الفوضوية النسقية وزئبقية المنظومة الاصطلاحية المستخدمة؛ في حين تبرز "رؤيته" في نزوع فلسفي مثالي مبتذل في زعمه بوجود خطين متوازيين توازياً مطرداً ومتصاعداً في التغاير والتباعد والتقاطب والتنابذ، هما الواقع والفكر؛
- لما كان الجابري قد انتهى إلى أن "الخطاب العربي الحديث والمعاصر" يقوم على "الركون دوماً إلى نموذج سلف (وعلى) اعتماد القياس الفقهي وتوظيف الايديولوجي للتغطية على النقص المعرفي والتعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية... وأن الحاجة (بسبب ذلك) تدعو اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى تدشين "(عصر تدوين) جديد" [2]، فقد كان عليه أن يضع في حسبانه أنه في منهجه هذا الدّاعي إلى "نسيان الفكر العربي الحديث والمعاصر" عن ظهر قلب بل كذلك - كما يتضح في

(1) أنظر: محمد عابد الجابري- نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت 1980، ص17-38.

(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر- المعطيات المقدمة سابقاً، ص191.

مواضع جابرية أخرى- إلى "نسيان الفكر العربي وربيبه العقل العربي" منذ "عصر التدوين"، يمكن أن يُحشر فكره هو نفسه في عملية النسيان تلك، إذا ماوضع تحت مِبضع المنهج البنياني ذاته، وخصوصاً في فكرته الفوكوية حول "الإنفصال". وفي هذه الحال، نكون قد فرّطنا بـ "موضوع البحث - الفكر العربي عامة" وبما قدمه "الباحث - الجابري" نفسه، خصوصاً فيما أنجزه من تحفيز على التفكير في المسائل التي طرحها، سواء كان ذلك بدلالته الإيجابية أم بدلالته السلبية.

من هنا، إذاً، يتمثل ماقدمه الجابري، على الصعيد الذي نحن بصدده الآن، في أنه قبْضٌ من الريح يعمّم في الوطن العربي باسم "فلسفة بنيانية" هي، في محصلتها، "فلسفة موت الإنسان" [1]





[1] إشارة إلى كتاب روجيه غارودي: البنيوية فلسفة موت الإنسان.

الفصل الثالث

"شبهة المنهج" وتجلياتها الجابرية

1

تبدو مسألة "المنهج" بمثابة واحدة من كبريات المسائل الأكثر غموضاً وقلقاً وتوتراً في الفكر العربي المعاصر. وقد تولدت عنها عدة نزعات "تنهيجية"، تمارس في هذا الأخير أدواراً ومواقع ووظائف متعددة. ولعلنا نذكر منها النزعات التجريبية والتأملية والتلفيقية والإبيستمولوجية. وإذا كنا صنفنا هذه الأخيرة بمصطلحات تجعل منها ماهي عليه، إلا أن حضورها الفعلي قد يتجاوز هذا التصنيف الحدّي (المنطقي)، بحيث إنها قد تتداخل فيما بينها أولاً، كما قد تظهر لدى كاتب عربي بعينه أكثر من واحدة منها ثانياً؛ مما يجعل الموقف أكثر غموضاً وقلقاً وتوتراً. وجدير بالقول أن هذا الموقف، بأوجهه واحتمالاته المفتوحة والمتعددة، يفصح عن نفسه من حيث هو مشكلة منهجية مركبة، وقابلة لمزيد من التركّب. ومن المرجح أن من أسباب ذلك كون الفكر العربي المعاصر – في حقبته الراهنة خصوصاً – يمثل بنية مطواعة ربما إلى حد الإستباحة المباشرة من قبل عملية تدفُّق متسارعة باتجاهه بمعظم التيارات الفكرية النظرية والمنهجية، المتحدرة من الغرب الأميركي والأوربي، وكذلك من بعض مناطق الشرق الأقصى وشرق آسيا.

وقد يكون الوجه المنهجي من كتابات السيد محمد عابد الجابري واحداً من الأدلة الباكرة على عملية التدفق المذكورة. ومن هنا، يبدو وارداً أن نرى في الكتابات المذكورة أنموذجاً على هذا الصعيد، نتفحصه ربما بغير قليل من الحذر والرهافة النظرية المعرفية والمنهجية. ولعلنا نتبين بعض ماأرهص باتجاهات الجابري

اللاحقة في "نص تربوي تقدمي" كتبه عام 1977. ففي هذا النص - وهو بعنوان "من أجل رؤية تقدمية لبعض مشاكلنا الفكرية والتربوية" - نقرأ مايلي: "لايتعلق (الأمر) باصطناع منهج جاهز معين، ولابتبنّي رؤية مسبقة جاهزة جامدة فالمنهج مهما كان هو أداة، والأداة لاتبرز فعاليتها إلا عند استعمالها، إلا بمقدار مطاوعتها وقدرتها على التكيف مع المعطيات التي تعالجها" [1].

فالجابري يطالب، هنا، باتخاذ موقفٍ من الحذر المنهجي حيال أيٍّ منهج يُعتقد أنه "جاهز" للاستعمال. وهذا موقف صحيح، بطبيعة الحال، بحيث إنه يجسد المطلب بالحد الأدنى للتعامل مع منهج ما أو مسألة منهجية ما. بيد أنه في الموضع نفسه (مقدمة الكتاب)، يعلن عن أنه وجد "الأساس المنهجي للرؤية التي يتصدى لها". وبتعبيره، نقرأ أن "المزاوجة بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي والطرح الإيديولوجي - الواعي - هي الأساس المنهجي للرؤية التي نحاول اعتمادها في معالجة بعض مشاكلنا الفكرية والتربوية" [2]. ونواجه هذه "المزاوجة" في كتابات لاحقة له [3]؛ موحياً - بذلك - أن تلك الأخيرة (المزاوجة) تمثل منطلقه المنهجي في كتاباته المطابقة.

ههنا، تبرز مسألتان جديرتان بالتبصر فيما نحن بصدده. الأولى منهما تفصح عن نفسها بصيغة التساؤل التالي: إذا كان الرجل قد رفض مسبقاً المناهج الجاهزة مسبقاً كأساس لعمله النظري، مثل مناهج السلفيين والأخرى الخاصة بالمستشرقين إضافة إلى التطبيق الميكانيكي للمنهج الماركسي، فهل يختص رفضُه هذا تلك المناهج نفسها مفردةً ومنفردة؟ إن الإجابة بـ "نعم" عن هذا السؤال يمكن استنباطها من الصيغة الأخرى التوليفية، التي قدمها بمثابتها ذلك الأساس المذكور.

---

(1) محمد عابد الجابري: من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية - دار النشر المغربية 1977، ضمن مقدمة الكتاب.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

(3) أنظر مثلاً: محمد عابد الجابري - نحن والتراث، المعطيات المقدمة سابقاً، ص 23-24. و: محمد عابد الجابري - الخطاب العربي المعاصر، المعطيات المقدمة سابقاً، ص11.

إذ هل تفقد المناهج المعنية، بماهي كذلك، أي مناهج" جاهزيتها المسبقة" عبر مايلجأ إليه الجابري تحت اسم "المزاوجة" بين بعض منها هي المحددة آنفاً؟ وبكيفية أخرى، ماهي المسوغات الإبيستيمولوجية، التي تؤسس لعملية الإنتقال من مناهج مفردة وغير ملتئمة إلى مناهج مفردة يُنظر إليها ملتئمة حالما تُستجمع بصيغة المزاوجة المذكورة!؟ هل فقدت المناهج المذكورة ماكان يقف دون التئامها، أو ماكان يشكل حواجز منهجية بينها؟ إننا لانظن هذا أوذاك؛ وإنما نرى في الأمر شكلاً من أشكال الإختراق المنطقي وانتهاكاً لما يجعل من المناهج المتعددة أنساقاً منهجية محددة. إذ إن من شرائط "الوضوح المنهجي" أن تُكتشف الحدود القائمة والمحتملة بين "المناهج"، وذلك كخطوة لازمة تُفضي إلى تقصي هذه الأخيرة وإلى وضعها في السياقات الفكرية المعرفية، التي انتهت إليها وجعلت منها ماأصبحت عليه كأنساق منهجية مختلفة ومتمايزة. ومن ثم، فإن قولاً كالتالي لايطلقه إلا من يجعل من المناهج قضية تندّر، أو مَنْ هو أسير نزعة تلفيقية تحشو المواقف والآراء والمناهج كلها في كيس واحد، ويتماثل عندها القائد العسكري مع السكّير، إذا استخدمنا هذا التعبير أو معناه من كامو، أو ترى كل البقرات سوداء في الظلام، على حد تعبير (هيجل)؛ أما القول الجابري فهو: "كل المناهج مفيدة ومهمة"[1].

إذاً، إنها خطوة باتجاه المفارقة المنهجية المنطقية أن يعلن الجابري رفضه لـ"المناهج الجاهزة"، وأن يأخذ- بالمقابل وفي الوقت نفسه - بـ "مناهج متعددة"، يتصور أنها تفقد "جاهزيتها بمجرد جمعها سويةً ومزاوجتها على نحو يسمح بدفع "شبهة الجاهزية" عن الكاتب. وعلى هامش القول، يمكن ملاحظة أن الجابري إذ يجمع بين المنهجين التاريخي والبنيوي (البنياني)، فإنما يقوم -في واقع الأمر- بتسويغ تبني المنهج الأخير من موقع المنهج الأول (التاريخي)، وذلك في خطوة تهدف إلى إقصاء هذا المنهج التاريخي عملياً وفي المواقع الحاسمة من الحقل الدرسي، الذي يعالجه الجابري؛ إنما بصيغة تنضح منها الغفلة والتلفيقية الميكانيكية

---

(1) حوار مع الجابري أجراه ماجد السامرائي (مجلة: دراسات عربية، عدد /5/ آذار 1982، ص105).

إضافة إلى فظاظة في العرض الأيديولوجي. وهذا كله يبرز مكثفـاً في وشـم تحملـه كتابات الجابري - في عمومها وحسمها - لاتخفيه، وليس بإمكانها أن تخفيه؛ إنـه وشم اللاتاريخية (وسنعود إلى ذلك بعد حين).

أما المسألة الثانية فتتصل بالموقف من "مضامين" المناهج المأخوذ بها على سـبيل "المزاوجة" بينها. ههنا، يقدم الجابري إيضاحـاً لما نحن بصدده. فهـو يرى - في معرض حديثه عن "الابيستيمولوجيا كعلم" ـــ ضـرورة أن يحـاول توظيـف مكتسبات هذا الدرس ومنجزاته في موضوعه، "ولكنْ لاتوظيفاً قسرياً ولاتوظيفيـاً توجهه (موضة)، بل توظيفها إذا شئتم توظيف إجرائي براغماتي، ولكـن دون أن يكـون براغماتيـاً بـالمعنى الاصطلاحـي للكلمـة... استعمال كلمـات ومفـاهيم ونظريـات تنتمـي إلى السيكولوجيا، أو الاثنوغرافيـا أو علـم النفـس، أو التحليـل النفسي...الخ، هذه كلها معطيات يجب أن نوظفها لاكعلوم، بل ينبغي أن نوظفها على شكل ماتبقى في ذهننا من خلال معرفتنا لها" [1].

تتعلق المسألة، إذاً وكما هو بيّن، بكيفية التعامل مع مفـاهيم ومقـولات تنتمـي إلى حقـول معرفيـة مختلفـة. فالجـابري يلجـأ، في سبيل ذلـك، إلى إخضـاع تلـك المفاهيم والمقولات لعمليتين متضافرتين، هما توظيف هذه الأخيرة "توظيفاً إجرائياً براغماتياً"، لكن دون الإنطلاق من المعنى الإصطلاحـي لهـذه الكلمـة أولاً، وعـبر انتزاع المعطيات التي تقدمها العلوم من سياقها الذي نشأت فيه ضمن هذه العلـوم وتوظيفها "على شكل ماتبقى في ذهننا من خلال معرفتنا لها" ثانياً.

ولكن ماذا يعني أن توظّف المعطيات العلميـة اجرائيـاً براغماتيـاً، دون الإلـتزام بالمعنى الإصطلاحي للكلمة؛ ومـا معنـى أن توظـف المعطيـات العلميـة بعيـداً عـن كونها تنتمي إلى علوم؟! ألا يلاحظ أن في ذلك تهشيماً للمعطيات ذات العلاقـة، وإفقاداً لانتمائها الحقلي -من طرف- دون توطينها - من طرف آخر- مجدداً عـبر تحقيق انتماء جديد لها يُبقي على علميتها أو علـى نزوعهـا العلمـي. وقـد أصـاب

---

(1) حوار مع الجابري - ضمن (مجلة الوحدة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص141).

سعيد بنسعيد، حين أجاب على سؤال يتصل بمصير المفاهيم عندما تُنقل من مجالها الأصلي التداولي، فقال: إنها "تخضع إلى نوع مامن (التقويض) وإلى نوع من الإضافة" [1].

بيد أن ماينبغي أن يزاد على ذلك، هو أن هذه "الإضافة"، التي يتحدث عنها بنسعيد، ماهي جابرياً إلا توليفة ذاتية تقطع مع المصدرية الأصلية، لـ "تدشّن" -في شخصها- فهماً جديداً مخصصاً، لكن بعد تعليق المعطيات المعنية ووضعها بين قوسين "كعلوم". وقد أوضح الجابري نفسه تلك الحركة الثنائية القائمة على الربط مع الأنساق المعرفية، من حيث هي ومن خارجها، وعلى القطع معها بصفتها تلك، حالما يجري العمل بمقتضى عناصرها الفاقدة -في هذه الحال- انتظامها مع أنساقها المعرفية المنهجية: "إننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو (قراءات) مختلفة متباينة...، يمكن الرجوع ببعضها إلى كانت أو فرويد أو باشلار أو التوسير أو فوكو، بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية... إننا لانتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي" [2].

هكذا، تتضح اللوحة المعنية هنا:

1. إننا نوظف معطيات العلوم **لاكعلوم**، بل على شكل ماتبقى في ذهننا من خلال معرفتنا لها.
2. يترتب على ذلك أننا ننتزع تلك المعطيات من **هوياتها التي** تجعل منها ماهي عليه عبر انتمائها إلى الأنساق المعرفية المعنية، أي مرجعياتها النظرية.

ولابد من الإشارة، هنا، إلى أن هذا التنهيج الجابري النظري ماإن يتحول إلى الحقل **التطبيقي**، حتى يضعنا أمام "إضافة جديدة ماكرة". هذه الأخيرة تتمثل في

---

(1) حوار مع الجابري ضمن مجلة: الوحدة، المعطيات المقدمة سابقاً 144).
(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، المعطيات المقدمة سابقاً ص12.

أن الجابري حين يعلن عن "مزاوجته بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي"، فإنما يكون قد عنى بذلك – ضمناً من الوجهة النظرية وعلناً من الوجهة التطبيقية – تلقف المنهج الأول من حيث هو في مجاله الأصلي التداولي، أي في دلالته ومدلولاته من ناحية، وإقصاء المنهج الثاني (التاريخي) من حيث هو في مجاله الأصلي التداولي وفي احتمالاته الجدلية المفتوحة للتخصيص والتشخيص وفق مجالات تداولية جديدة.



❷

إن عـودة إلى المستوى التنهيجـي النظـري لـدى الجـابري تقودنـا إلى مـــايحدّه الكاتب بعبارة "القراءة من الداخل" ،بمثابتها لخطـة تطبيقيـة للمستوى المذكـور. هاهنـا، يقـع الكـاتب في خُلـف فـاضح، لايتسنى لـه الخـروج منـه إلا "بطريقتـه الخاصة".فهو إذا كان يدعو إلى استخدام مختلف المناهج بكيفية تخدم موضوع بحثه، فمـا موقـع الحديـث – حـالئذ – عـن قـراءة "موضـوع البحـث" هـذا "مـن الداخل"، من ذلك المطلب التنهيجي؟

على هذا الصعيد، ربما كان على صاحب "القراءة من الداخل" أن يحسم أمـره لصالح واحد من أمرين اثنين، أوجدهما هـو نفسـه مـن موقـع الثنائيـة الميتافيزيقية لـ"موضوع بحثه" و"منهج بحثه". فإذا أراد الجابري أن يتحاشى الوقوع في النقائض المنطقية المنهجية، فإنه سيجد نفسه أمام ضرورة التخلي إمـا عـن "موضـوع بحثـه" إنقاذاً للجلبة المنهجية التي يثيرها، وإما عـن هـذه الأخـيرة لصـالح موضـوع بحثـه المعني، الذي سيتفرغ له – إذ ذاك– "من داخله". وفي كلتا الحالتين، سيكون عليه أن يفرّط بخطوط التجادل العريضة والضيقة القائمة بين المنهـج والحـدَث البحثـي، أي التي تضبط مصداقيـة المنهـج المعرفيـة مـن موقـع مايحققـه مـن استجابة فاعلـة للحدث البحثي، كما تمكّن من كشـف مقتضيـات المعقوليـة والضـرورة والسـببية الخ... في هذا الأخير بواسطة ذاك.

والملفـت أن الدعـوة لـ"قـراءة الحـدث مـن الداخـل" تتصـل، لـدى الجـابري، تخصيصاً بـ"الدين والفلسفة". أما الهدف الأكـبر الـذي يطرحـه مـن ذلـك فيتعلـق بـ"تدشين عصر جديد" من النهوض العربي، يدعو إليه الكاتب. ولندقـق في ذلـك ملياً وفي السياق المقدم هاهنا: يكتب الجابري:

"لقد دعا ابن رشد إلى فهم الدين داخل الدين وبواسطة معطياته وفهم الفلسفة

داخل الفلسفة وبواسطة مقدماتها ومقاصدها، وذلك في نظره هو الطريق إلى التجديد في الدين والتجديد في الفلسفة، فلنقتبسْ منه - كذلك - هذا المنهج ولنبن بواسطته علاقتنا مع تراثنا من جهة والفكر العالمي المعاصر...، فنبني لأنفسنا فهماً علمياً موضوعياً للجانبين مما يساعدنا على الربط بينهما في اتجاه تحديث أصالتنا وتأصيل حداثتنا" [1].

إنها مفارقة من المفارقات الجابرية، التي لاتجد حلاً لها إلا بصيغة ابتلاعها من قبل "جهاز مفاهيمي" جابري يفتقد "المفاهيم"! نقول ذلك من موقع أننا إذ نعلن -بحسب الجابري- أن الفهم العلمي الموضوعي للدين والفلسفة يكمن في قرائتهما من الداخل، فإن ذلك يعني - لدى من يمتلك الحس السوي العام - الإعلان عن أن المناهج المعاصرة، بما فيها من مفاهيم ومقولات وغيرها، تغدو - والحال كذلك- أمراً نافلاً أو -في أحسن الأحوال -أمراً يستدعي التساؤل عما إذا كانت وراءه مقاصد إيديولوجية "غير بريئة"أو اضطراب منهجي تنهيجي. فـ "الدين من داخله" -بما هو كذلك ومن ضمنه بطبيعة الحال الإسلام- يقوم على القطع بكون "حقيقته الداخلية" ذات طابع فوق بشري، "وحْييّ"، ومن ثم بكونها نسقاً أو بنية ذهنية مغلقة. كيف لنا، والحال على هذا النحو، أن "نفهم" هذه البنية إن لم نفسرها من موقع المطلق (هنا غير المشروط)، أولاً، وماذا يعني "الفهم العلمي الموضوعي" لهذه "الحقيقة المطلقة" إن لم يكن لغواً زائفاً ومضلّلاً، ثانياً، وما الذي يتبقى -بعدئذٍ- ثالثاً وأخيراً، من "مزاوجة المناهج" لاستخدامها "على شكل ماتبقى في ذهننا من خلال معرفتنا لها" وتوظيفها في بناء "علاقتنا مع تراثنا والفكر العالمي المعاصر"؟ [2].

---

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث - المعطيات المقدمة سابقاً، ص63.

(2) لاحظ بعض الباحثين ذلك، حين شكك بقراءة الجابري للعلاقة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد. فعلي حرب، مثلاً، يكتب في بحث بعنوان: محمد عابد الجابري: الطموح إلى نقد معرفي للعقل العربي - مجلة (دراسات عربية - العدد 10، آب 1980، ص46): "ولكن كيف نوفق بين مبدأ فهم التراث من داخله... هل هذا هو معنى النظرة الاكسيومية التي يأخذ بها الجابري"؟

وإذا تابعنا الخطاب "العلمي الموضوعي" الجابري على صعيد "الفلسفة"، فإننا نواجه، ثانية، مايدعوه الجابري بـ "منهج ابن رشد في فهم الدين داخل الدين والفلسفة داخل الفلسفة". وبغض النظر عن أن "فهم" الكاتب المذكور للعلاقة بين النسقين المعنيين لدى ابن رشد قد يكون مبنياً على "البنية السطحية" دون "البنية العميقة" للإشكالية الرشدية [1]. وكذلك بغض النظر عن أن الفلسفة لاتزعم- إلا في حالات تاريخية ومعاصرة معينة - أنها تمثل نسقاً أو بنية مغلقة، فإن البحث فيها تاريخياً ومنطقياً ظل يطرح نفسه بمثابة موضوع درسي مفتوح وفي ضوء "منهج فلسفي". أما هذا الأخير فلم ينشأ ويتطور محايثاً ومواشجاً لـ "الحدث الفلسفي" ذاته فحسب (مُستنبطاً بطبيعة الحال من خصوصيته)؛ بل تطور - كذلك - باستقلال نسبي عنه، أي عبر العودة إلى الصيغ التي حققها الحدث الفلسفي المذكور في مراحل تاريخية متعددة. ومن هنا، كان محتملاً أن يبرز من الباحثين من اهتم بل تخصص بالبحث في "القضايا المنهجية للفلسفة وتطورها"؛ مع الإشارة إلى أن البحث في القضايا الفلسفية غالباً مااقترن ببحث تاريخها، بحيث تجسد ذلك بصيغة جدلية المنطقي والتاريخي أو المنطقي تاريخياً والتاريخي منطقياً.

ههنا، يصح الحديث عن جدلية **المنهج والنظرية** (الحدث البحثي) وعن وجهها الآخر، جدلية **الإبداع والتطبيق**. فبمقتضى ذلك، يتعين على المنهج أن يستمد مصداقيته ليس مرة واحدة، هي مايُعتقد أنه وقتُ صوغ هذا المنهج في مراحل أولى له؛ بل **كل مرة**، يجد نفسه فيها مدعواً إلى التشخص (التطبيق). ولذا، يغدو من قبيل الوهم الاعتقادُ بوجود منهج يطمح أن يكون ذا أفق علمي من طرف، ويعلن أنه ناجز من طرف آخر. و"النظرية" ،بدورها، تبقى -قبل تمظهرها- افتراضاً مفتوحاً يضيئه المنهج ويضبطه ويلتقط نزوعه إلى النظرية. وبطبيعة الحال، فإن عملية التراكم سطحاً وعمقاً، على صعيد المنهج، تسمح بانزياحه، نسبياً وعلى نحو حذر، عن النظرية، وتحقيقه-من ثم- حداً مامن الإستقلالية حيال تلك

---

(1) علي حرب: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

الأخيرة، تلك الإستقلالية التي تظل رهن المصادقة عليها من موقع التطور النظري ذاته. وهذا من شانه أن يحقق للمنهج تقدماً في ضوء استنباط ماقد يكون عاماً في عناصر نظرية متراكمة، على مدى مراحل منصرمة.

وكذا الأمر فيما يتصل بالإبداع والتطبيق، أي بالإبداع مطبقاً وبالتطبيق مبدعاً؛ بدلاً من الثنائية الميتافيزيقية بين مبدع مُنتج (مُنهّج) ومطبق مستهلك. وهي ثنائية هيمنت -ومازال مهيمنة- في أوساط متعددة بل كثيرة من ممثلي الفكر العربي المعاصر، في صيغتيه الإيديولوجية والسياسية على نحو خاص. وفي ضوء ذلك، يغدو مفهوماً أن يجد المنهّج إحدى مهماته التنهيجية متمثلةً في قراءة السابق باللاحق، وكذلك قراءة هذا بذاك، وفق جدلية التواصل والتفاصل؛ مما يضع اليد على أن تصور "قراءة الحدث من داخله" بقدر ماهو مُغرٍ في صيغته السطحية العجلى، فإنه متهافت لاقيمة علمية له؛ إضافة إلى أنه قد يقود إلى نزعة تجريبية ذاتية تجعل من "الصفر" منطلقاً مطرداً، يفسر نفسه بنفسه، رافضاً الإقرار بوجود حوافز وموجهات منهجية نظرية معاصرة. [1]

وعلى كل حال، يبدو أنه لاينبغي أن نأخذ الرجل (الجابري) – في موقفه هذا ومواقف أخرى له نلاحظها في السياق – على محمل الجد. فتناقض آرائه، الذي يعبر عن "ترحاله الزئبقي"، بحسب تعبيره، ربما يمثل وشماً ملازماً -في الحالات الأعم- لمواقفه "المنهجية- التنهيجية". **فهو إذا كان قد تحدث عن قراءة تراثنا "من داخله"، كما مرّ معنا، فهو -في موضع آخر- يتحدث عن قراءة أخرى لتراثنا إياه، هي قراءته من "الخارج".** فوفق ذلك، يطالبنا الجابري هنا، بمطلب صارم صرامة **مطلبه النقيض ذاك:**

---

(1) يطرح السيد يسين السؤال الدقيق التالي على من يود القيام "بقراءة التراث العربي من الداخل: "هل هناك قراءة من الداخل، يمكن أن تتحرر من هدي موجهات نظرية محددة، أم أن الباحث سيستعين بغير بناء نظري متماسك...؟ ضمن (تعقيب على بحث الجابري حول إشكالية الأصالة والمعاصرة...، المعطيات المقدمة سابقاً، ص60).

"يجب ألا نقرأ تراثنا بمعطيات تراثنا فنكون مقيدين بفهم التراث للتراث" [1].

بيد أنه في كل الأحوال، يبقى محتملاً أن نفهم دعوة الجابري قراءة الدين والفلسفة (والعلم) من داخلهما، كلاً على حدة ودون محاولة الواحد منهما التدخل بشؤون الآخر قطعياً، بمثابة تسويغ لثنائية تلفيقوية بين مايُعتبر، هنا، المطلق إطلاقاً (وهو الدين) والنسبي في جدليته مع المطلق (وهو هنا الفلسفة والعلم).

وبحماسة التلفيقوي الجابري، نقرأ مايلي:

"لقد قطع ابن رشد هذا النوع من العلاقة بين الدين من جهة والعلم والفلسفة من جهة أخرى، فلنأخذ منه – إذ كان لابد من استعمال هذه الكلمة مرة أخرى – **هذه القطيعة، ولنتجنب تأويل الدين بالعلم وربطه به لأن العلم يتغير ويتناقض ويلغي نفسه باستمرار، ولنتجنب تقييد العلم بالدين لنفس السبب. إن العلم لايحتاج إلى أية قيود تأتيه من خارجه لأنه يصنع قيوده بنفسه**" [2].

إن هذه الثنائية، التي ينبذها التلفيقوي الجديد (الجابري) في فكر زكي نجيب محمود بكثير من السخرية والثقة بالذات، [3] يتبناها هو نفسه، **ولكن بطريقة الارتهان** لـ "العقل الأشعري"، الذي "يعزل نفسه، أي ينتحر وينهي مهمته"، على حد قول الكاتب المذكور نفسه. كيف؟ لعل الإجابة كمنت في ثنايا المسألة نفسها المأتي عليها. ولكن، في سبيل الدقة المنطقية والتوثيقية الموضوعية، نقول إن ذلك يفصح عن نفسه بصيغتين رئيستين (وقد كنا أتينا في سياق آخر منصرم على بعض المعطيات التي سترد الآن):

---

(1) حوار مع الجابري أجراه ماجد السامرائي. ضمن مجلة (دراسات عربية – المعطيات المقدمة سابقاً، ص104–105).

(2) محمد عابد الجابري: نحن والتراث – المعطيات المقدمة سابقاً ص62.

(3) يكتب الجابري في (الخطاب العربي المعاصر– المعطيات المقدمة سابقاً، ص44) مايلي: "إن صاحب (تجديد الفكر العربي) يقترح علينا (فلسفة عربية) ...تقوم على مبدأ (ثنائية السماء والأرض)، ومبدأ (ثنائية الطبيعة والفن) وأيضا على الجمع بين (مواجهة للطبيعة تنتهي بعلم هي مايميز عصرنا) و (مواجهة للمجتمع الإنساني تنتهي بالقيم وهي مايميز ثقافتنا) كما يقول. ثم يضيف: وبهذه الثنائية وبهذا الجمع "يكتمل الإنسان إنسانا).. تماما مثلما (اكتمل) الكتاب). ويتابع الجابري معلقاً بنفحة تشي بكثير من الخيلاء والثقة بالذات: "هل نحتاج إلى مزيد تعليق"؟.

1. في مرحلة أولى هـي تـاريخ صـدور كتـاب (نحـن والـتراث - عـام 1980)، يتحدث الجابري عن رغبته في "اقتبـاس المنهـج الرشـدي" القـائم -حسـب رأيه- على تلك الثنائية الكامنة بين الدين من طرف والعلـم والفلسـفة مـن طرف آخر، والتي يتطلب الإقرار بها واحترامها قراءة كل من الطرفين "من داخله وعلى حدة". وقد أتبع الكاتب (الجابري) هذا الموقف بموقف آخـر أراد له أن يكون "تعميقاً" لذاك، حيث أعلن في حـوار مـع رشـيد خشـانه (أتينا على ذكره سابقاً وجرى عـام 1985) [1] عـن ضـرورة "القطيعـة" مـع "العقل الأشـعري" الـذي ينتمـي إلى "عهـد الانحطـاط"، علـى حـد رأيـه- بالرغم من أن العقل المذكور تعرض، حسـب الكـاتب، لاختراقـات كثـيرة أحلّت مكانه "الطُّرقية والتصوف والخرافة". (كيف يمكن الجمع هكذا بخفة لاتاريخية تعميمية بين التصوف والخرافة!).

2. أما في مرحلة تالية هي عام 1988، تاريخ انعقاد نـدوة بمبادرة مـن "منتـدى الفكر العربـي" بعنـوان "الصحـوة الإسـلامية وهمـوم الوطـن العربـي"، أي التاريخ الذي تلا صدور "تكويـن العقـل العربي" عـام 1984 و"بنيـة العقـل العربـي" عـام 1986، فإننـا نواجـه بموقـف مـن مواقـف "الترحـــال الثقـــافي الجابري" يتمثل في أن الجابري يعلن عن انتماء عقيدي له ربما هـو إنتمـاؤه الحقيقي، غير المعلن دائماً، وهو كونه "أشعرياً ينتمـي إلى بـلاد أشـعرية"، كما مر معنا في موضع سابق.

والسؤال التالي يغدو - بعد إضاءة المرحلتين السابقتين - وارداً وضرورياً: هـل يمثل تحول السيد محمد عابد الجابري من المرحلـة الأولى إلى الثانيـة واقعـة حقيقيـة ورئيسة بمسوغات إيديولوجية ما، في حياته العقيدية، أم أنـه أتـى "علـى الهـامش" من هذه الأخيرة؟ فإذا كان يمثل تلك الواقعة، حقـاً، فهـل "دشّـن" بذلـك مرحلـة

---

(1) أنظر مجلة (15-21، المعطيات المقدمة سابقاً).

دخوله في مرحلة "العقل الأشعري"، الذي يعزل نفسه، أي ينتحر وينهـي نفسـه"، على حد تعبيره، ويفتتح -من ثم- عهـداً في حياتـه لـ "العقـل المستقيل"؟ وسواء كانت الإجابة هكذا أو هكذا، فإنه يلاحظ أن مثـل هـذا الموقـف ليـس فريداً في الفكر العربي المعاصر؛ بل لعله يمثل إحدى سماته المحتملة وتشخصاته المتعددة.



❸

والآن، نواجه فكرة ذات أهمية وخصوصية داخلية على صعيد إشكالية المنهج لدى الجابري. فهذا الأخير، يتحدث -كما لاحظنا- عن مزاوجة بين المنهج البنياني (البنيوي بتعبيره) والمنهج التاريخي الخ...، "يوظفها في بناء علاقتنا مع تراثنا والفكر العالمي المعاصر". والسؤال الذي يطرح نفسه، هنا، هو التالي:

هل يرغب الأستاذ الجابري أن يحقق المزاوجة المعنية على أساس النظر إلى المنهجين إياهما كنسقين منهجيين يحتفظ كل منهما بشخصيته المنهجية المستقلة حيال الآخر، أم أن هنالك موقفاً آخر من المسألة؟ لم يكن بوسع الجابري -- ضمن احتمالات منطوقه المنهجي- تبيُّن أن الإبقاء على المنهجين المذكورين كنسقين منهجيين مستقل الواحد منهما عن الآخر، لايفضي ـ في حال الطموح إلى المزاوجة بينهما – إلاّ إلى صيغة من صيغ النزعة التلفيقية. إذ كيف لنا أن نزاوج بين فهم بنيوي (بنياني) لـ"البنية" وفهم تاريخي لـ "التاريخ"؟ وكذلك واستتباعاً، كيف لنا أن نزاوج بين فهم بنياني للتاريخ وفهم تاريخي للبنية؟

إن مفهوم "البنية" قائم – بطبيعة الحال – قبل نشوء المذاهب البنيانية وأوجهها المنهجية. ومن ثم، فهو مفهوم متحرك وقابل للتوطّن في أي حقل منهجي يتلقّفه من "مداخله الشرعية". وحيث قامت البنيانية بذلك الفعل، فقد وجد المفهوم المذكور نفسه خاضعاً لنسقيتها المنهجية وضوابطها المنطقية. وتأسيساً على ذلك، حين يتحدث المرء عن أخذه بهذا المفهوم بنيانياً، ليزاوج بينه وبين مفهوم التاريخ تاريخياً (ناهيك عن مفهوم التاريخ تاريخياً جدلياً ومادياً)، فإنه يكون قد تخطى حدود الإتساق المنهجي المنطقي للمسألة، وارتكب تناقضاً منطقياً (وهو كما هو معروف غير التناقض الجدلي)، وأخذ – من ثم – يهرف بما لايعرف.

إن الصيغة المحتملة للمزاوجة بين مفهومي البنية والتاريخ تكمن، على ضوء ذلك التأسيس الإبيستيمولوجي، في صهر هذين الأخيرين إما في المنظومة النظرية

لـ "المنهج البنياني"، وإما في تلك الخاصة بـ "المنهج التاريخي". ومن ثم، فإن تلقُّف مفهوم "البنية" لاستخدامه وتوظيفه في حقل درسي ما، كالتراث العربي، لايكفي- كي يكون دقيقاً - أن نأخذه "على شكل ماتبقّى في ذهننا من خلال معرفتنا له"؛ بل لابد من انتزاعه من سياقه في حقل تداوله الأصلي المنهجي، ودمجه في حقل التداول الجديد. وإذا كان لنا أن نَفيد من مفهوم "البنية" بنيانياً، فإن ذلك قد يتم على سبيل السَّلب، وذلك بأن نجعل من المفهوم المذكور دالاً (دون أن يكون مدلولاً)، أي دالاً على مالايصح الأخذ به. وإلاّ، فإن الموقف يقود إلى تركيب متنافر (وليس متناقضاً على أساس ديالكتيك الوحدة والتناقض)، يجعل من إمكانية القيام ببحث (في التراث العربي) حالة من الفوضى النسقية المنهجية. وقد أقر الجابري بوجود هذا الشطط - النفور في عملية تناوله لـ "المزاوجة" بين المناهج المتنافرة، فكتب معلناً: "وتبقى مسألة مدى نجاح هذه المزاوجة بين ثلاثة أنواع من الطرح البنياني والتاريخي والأيديولوجي) تعتبر في العادة متنافرة" [1]؛ هذا مع الإشارة إلى أننا، هنا، ننظر إلى تلك الطروح الثلاثة بمثابة مناهج متباينة، ومتنافرة منهجياً، بحسب الجابري، أي كما نظر إليها هذا الأخير.

إن ذلك "التنافر" لايخلق اضطراباً في "المنهج"، الذي ينطلق منه الباحث فحسب؛ بل إنه - كذلك - يحول دون عملية تعضّي وتنامي "الحقيقة"، التي يعمل على الكشف عنها. فالجابري، الذي يدعو إلى قراءة "المعاني" لنص مافي سياق قراءة "ألفاظه" -وبالعكس-، يرى أن ذلك تعبير عن التعامل مع النص "تعاملاً موضوعياً بنيوياً نفْصله عنا، لنعمل بعد ذلك على وصله بنا، أو وصلنا به..." [2]. كيف يمكن "المزاوجة" بين "تعامل بنياني" للنص يقوم - وفق النزعة البنيوية أو البنيانية- على النظر إلى هذا النص مُنتزَعاً من سياقاته الاجتماعي (تشخصه عمقياً) والبنيوي (تشخصه ضمن علائقه مع البنيات المحيطة به والمُخترقة

---

(1) حوار مع محمد عابد الجابري - مجلة الوحدة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص149.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص154.

له على نحو ما) [1] والتاريخي (تشخصه وانبساطه أفقياً) من طرف، وبين "تعامل تاريخي" له يكمن في اكتشافه ضمن "مجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والإيديولوجية والسياسية والاجتماعية" من طرف آخر؟ [2] يبدو أن المفارقات والتناقضات، من النمط "المنهجي" الفاقع، هي التي تمتلك اليد الطولى في تلك التنظيرات والتنهيجات الجابرية؛ إضافة إلى أن خلل وتفكك "الخطاب البنياني" لدى الجابري القائم على محاولة تغييب الحدود الرئيسة لـ "النزعة البنيوية وما يجعل منها ماهي عليه، أي نزعة بنيوية، يمثلان نمطاً من أنماط خلل وتفكك الخطاب التاريخي لديه [3].

ولعلنا نأتي المسألة من موقع آخر، إذ نرى فيما أراد الجابري أن ينجزه، على هذا الصعيد، قصوراً معرفياً منهجياً في فهم البنيانية، واستضماراً ايديولوجيا ماكراً، إضافة إلى القصور المعرفي المنهجي في فهم المنهج التاريخي المأخوذ بـ"جريرة" التاريخية والجدلية والمادية.

فلقد حاول الجابري أن يقرأ باشلار وبياجيه وكانجيم وفوكو وبارت وكريستييفا الخ... من أجل أن يوظفهم "على شكل ماتبقى في ذهننا من خلال معرفتنا لهم"، على حدّ تعبيره؛ فوصل -عبر ذلك- إلى خليط مضطرب متنافر تخترقه نزعة ذاتية نرجسية؛ مخفقاً - بهذا وضمن ضرورة منهجية صارمة - في تحقيق ماأتى على قلمه هو نفسه بصورة يتيمة لاتربطها بـ "التطبيق" الذي أنتجه على نحو كثيف، كثيراً أو قليلاً، أية رابطة:

"إذن هناك دوماً خاص في داخل عام، ويجب أن نعطيه دائماً مايكفيه من

(1) أنظر: موريس غودولييه - الوظيفية والبنيوية والماركسية - ترجمة عصام خفاجي. مجلة (النهج. ص249. للأسف ضاع مني رقم العدد وتاريخه)؛ كذلك: أنظر نقد دريدا للبنيانية في كتابه :

Writing and Differen ce, U.S.A. the University of chicago press . 1978 .P. 26.

(2) محمد عابدالجابري: نحن والتراث - المعطيات المقدمة سابقاً، ص24.

(3) يعلن الجابري "أنه في بداية الستينات... (كان) على صلة بالفكر الماركسي"؛ ولكنه بعد قراءته كتاب إيف لاكوست حول ابن خلدون، انتابه شعور بالحيرة والنفور" حيال ربط ابن خلدون بماركس. (حوار مع الجابري ـ مجلة الوحدة ـ المعطيات المقدمة سابقا، ص 155-156).

الاهتمام" [1] ويبدو أن المؤلف وضع "الذاتي" مكان "الخاص"، مشدداً عليه، وواصلاً– من ثم– إلى ذلك عبر تأكيدٍ على المنهج البنياني أتى مرة خلسةً وعلى نحو خجول ومرات أخرى جهاراً، وكذلك في سياق الطرح القاصر للإيديولوجي والتاريخي، أي الطرح المختلس من سياقاته الماهوية، وهي التاريخي والاجتماعي والبنيوي. وهذا ماسوغ له الحديث عن ضرورة امتلاك "الاستقلال التاريخي التام" في العمل الفكري وعلى صعيد "الذات العربية" المعاصرة: إن طموح الأستاذ الجابري اللاهث إلى استخدام ماستطاع التعرف عليه من "المناهج" -انطلاقاً من "أن كل المناهج مفيدة"- قاده إلى ثلاثة معطيات جعلت من الشطر الحاسم مما أنجزه أمراً غير ذي قيمة علمية. أما المعطى الأول فيتمثل فيما اعتبرناه قصوراً معرفياً منهجياً لدى الجابري في فهم البنيانية ذاتها واستضماراً أيديولوجياً لها "غير بريء"، إضافة إلى القصور المعرفي المنهجي في فهم المنهج التاريخي؛ في حين يبرز المعطى الثاني في محاولة المؤلف الجمع بين الطرفين على نحو تلفيقوي (الزيت زيت والماء ماء) وباسم "مزاوجة بين المناهج". أخيراً يظهر، المعطى الثالث ويقوم على

---

(1) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها– ص 142.

تمرّ عبارة "المناهج الجاهزة" عند الجابري بثلاث مراحل تظهر، متسلسلة ومجتمعة، مدى الاضطراب المنهجي الذي تعاني منه الكتابات التنهيجية الجابرية أولا، وتفضي – في نهاية المطاف– إلى المسكوت عنه والمغيّب عنده، على صعيد الاستراتيجية المنهجية ثانيا. أما المرحلة الأولى فتتمثل برفض "ثوروي" للعبارة المذكورة، بدعوى أنها تؤكد على "المعلف قبل الحصان أو دونه". وتتمثل المرحلة الثانية بقبول "المزاوجة بين المنهج البنيوي (البنياني) والمنهج التاريخي والطرح الأيديولوجي" من موقع من يعمل من الكتاب على أن "يستمد العون أو القوة أو...لست أدري، من إعلان انتمائه إلى هذا المنهج أو ذاك، وليس من انتماء منهجه هو إليه هو". (محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر– المعطيات المقدمة سابقا، ص11). وأخيرا المرحلة الثالثة، وتتوّج بـ "التوفيق إلى تبني منهج معين" يحمل وشم "التلفيقوية"،وبادراج مجموعة من "المناهج" في حقل واحد إدراجا تجاوريا، لكن مع هيمنةٍ يمتلكها –في أساس الموقف– النهج البنياني بروافعه الثلاث، اللاتاريخية (أفقيا) واللاإجتماعية (عموديا) واللابنيوية (لولبيا تموجيا).

ونحن إذ نتبين ذلك في الكتابات الجابرية، فإننا نرى فيما يكتبه الجابري في الكلمات التالية في هذا المفترق المنهجي إما قصوراً معرفياً منهجيا حيال واقع الحال السوسيو ثقافي والمعرفي، وإما مكابرة متشققة من كثرة الاختراقات والانتهاكات التي لحقت بها: "أما نحن فإننا نريد أن نعترف بأننا لم نوفق إلى تبني منهج معين من المناهج (الجاهزة). ولذلك فلا حق لنا في رفع لافتة ولابالتلويح بعدة لافتات". (محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها، ص11).

أن الجابري حين **يتحدث نظرياً** عن "منهج أو طرح تاريخي"، فإنه **يغيبه تطبيقياً**، أو يغيب عن ناظره تطبيقياً بسبب من استحكام "التصور البنياني" في منظومته الذهنية وعلى نحو من الإنحاء.

إذاً، ماالذي يتعين على الدارس أن يتوقعه من نتائج بحوث أتت ـ في مجمل الموقف ـ بمثابة نتائج لمقدمات منهجية من النمط المأتي عليه؟ هذا تساؤل يجد، هنا، مشروعيته المنهجية، ويحفز على طرح أسئلة بفضاءات مفتوحة، منها مايمكن أن يكون ذا حوافز مستمدة من الجابري نفسه.



الفصل الرابع

خرافة "الاستقلال التاريخي التام" واضطرابها جابرياً

لاحظنا ــ في موضع سابق من هذا البحث - أن المنطلق الفلسفي للسيد الجابري على صعيد رؤيته لمشكلات الفكر العربي المعاصر، ومشكلة الأصالة والمعاصرة منها تحديداً، ذو توجه فلسفي مثالي. والآن، يعمل الكاتب على تعميم هذا التوجه عبر الصيغة التشهيرية (التشخيصية بتعبيره)، التي يقدمها لما يرى أنه مشكلات الخطاب العربي الحديث والمعاصر. فهو يكتب مايلي: (وقد أوردنا هذا الشاهد في سياق آخر سابق): "وواضح..أن... الأصالة والمعاصرة، والدين والدولة، والإسلام والعروبة، والجامعة الإسلامية والوحدة العربية، والشورى والديمقراطية، والمستبد والعادل، والديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، والوحدة والاشتراكية، والوحدة وتحرير فلسطين، والعقل والوجدان الخ... كلها قضايا تتم معالجتها خارج الواقع، أي على مستوى الخطاب فقط".[1]

ويخلص الجابري من ذلك الوضع إلى أن التحرر منه، بنتائجه الكبرى المتمثلة في "هيمنة النموذج - السلف، رسوخ آلية القياس الفقهي... جوانب النقص في المعرفة بالواقع"[2]، يكمن في تحقيق ماتفتقده "الذات العربية المعاصرة إلى ماعبر عنه غرامشي بـ (الاستقلال التاريخي التام)"[3].

أما مايتصل بالشق الأول من المسألة، وهو كون معالجة القضايا، التي سماها الجابري، ذات مصدر قائم خارج الواقع، فنلاحظ أن هذا الأخير يتحول ــ على يده الساحرة - إلى نمط من السديم القابل لكل التصورات والتأولات عدا كونه

(1) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص187.
(2) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.
(3) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص188.

ذا شخصية اجتماعية مشخصة اقتصادياً وسوسيو ثقافيـاً وتقنيـاً الخ... إذ مـاالذي يمكن أن ندركه من القول بأن تلك القضايا المعنية والمعترف بكونها منحـدرة مـن الواقع (العربي)، تتم معالجتها خارج ذلك الواقع، أي على مستوى الخطاب فقط، المنتمي سلباً إلى هذا الأخير والذي ينجزه مثقفون يعيشون في الواقع المذكور إياه! إن "واقعيـة" هـذه المعالجـة تفصـح عـن نفسـها بصيغتـين كـبريين، همـا المباشـرة والإلتواء الدلالي. وقد ظن الجابري أنه قبض علـى مفصـل المسـألة، حـين رأى أن ألسنة (ممثلي) الفكر العربي الحديث والمعاصر حرثوا في بحر غير بحرهم المحيط بهـم إحاطة السوار بالمعصم، حيث جعلوا من الأسلاف العرب المسلمين والأوروبيـين، هكذا حسب الجابري، نموذجين لهم يحتذونهما.

لم يكن بوسع الجابري أن يتبين "الحلقة المفقودة" في العلاقة بين أولئك الممثلين وواقعهم. فإذا كان فريق منهم قد ارتدوا إلى الوراء باحثين فيه عن نمـوذج لهـم في حل مشكلاتهم الحديثة والمعاصرة، فإن عملية ارتدادهم ظلت- في كـل الأحـوال - مشـروطة بوضعيـاتهم الاجتماعيـة المشـخصة ايديولوجياً ومعرفيـاً، بحيـث إن علاقاتهم بـ "النمـوذج"، المعـني هنـا، لم تكـن مباشـرة وخطّيـة وذات بعـد وأفـق واحد، بل كانت -وستظل - تحمل طابعاً متوسطاً وغير مباشر ومعقد. ومن ثم، فـإن العلاقـة بـين "المـاضي" و "الحـاضر" تمـر بشـبكة قـد لاتضبـط -إلا بصعوبـة قصوى- ولاتحصى من صيغ التوسط والإلتواء والمخاتلة. أما الحـاضر فيمسـك - في شبكة الصيغ المذكـورة - بكلمـة الفصـل الأولي، وذلـك عـبر آلياتـه الداخليـة واحتياجاته وآفاقه المتنوعة والمفتوحة، والتي يمكن التعبير عنها - بالكيفية المنهجيـة الأقرب إلى الأرجحية - ربما بجدلية التفاصل والتواصل. فبحسـب هـذه الأخـيرة، يُنظر إلى "الحاضر" بمثابته امتداداً لـ "الماضي"، وذلك حيـث ينطلـق فعـل التواصـل والتماهي بينهما.ولكنه -أي الحاضر- هو هو، حيث يُنظر إليه متفاصلاً مـع ذاك، أي في حال القطع النسبي بينهما.

في ذلك المعقد للمسألة، تبرز عناصر "الجدّة" في الحاضر، بغض النظر عن كيفية ظهورها وحضورها وفاعليتها. بل لعلنا نطوّر هذه الفكرة بإتيانها في ضوء جدلية التحليل والتركيب, فإذا كان الفعل التحليلي طريقاً إلى تقصي آلية التواصل بين الماضي والحاضر، حيث تتاح للباحث إمكانات الكشف عن النسيج الذي يربط بين الجناحين المذكورين ومن ثم عن كيفية تكون الثاني منهما (الحاضر) وإلى أي مدى هو واقع تحت تأثير سابقه (الماضي)، فإن الفعل التركيبي هو الذي يضع يدنا على عناصر الجدّة في الحاضر، أي على مايجعل منه ماهو عليه.[1]

وعلى هذا، فإن ممثلي الفكر العربي الحديث والمعاصر أولئك "تحدثوا" إلى "نموذجهم" العربي الإسلامي عبر وضعياتهم المعنية، التي أمْلت عليهم - والحال كذلك- أنماط "الحديث" مع النموذج المحدد وأنماط قرائتهم له. وهذا من شأنه الإشارة إلى أنه رغم أنف "الساحر الميتاواقعي" ظل الواقع العربي الحديث والمعاصر- منظوراً إليه بمجمل آفاقه المفتوحة على "الآخر" سلباً وإيجاباً- هو الذي يحدد ويضبط البؤرة التي انطلقت منها عملية تناول القضايا المذكورة آنفاً من قِبل مَنْ أقدم على ذلك من المفكرين والباحثين والكتاب والفنانين والسياسيين الخ... العرب. والأمر يبرز -كذلك- على صعيد تناول "النموذج الأوربي". فـ "أوربا" -منذ التقائها بالفكر العربي ماقبل الإسلامي عبر بيزنطة وغيرها ثم الإسلامي مروراً بالعصور الوسطى وانتهاء بالعصر الحديث والعصر الراهن - ظلت تمارس ذلك اللقاء على النحو المذكور وضمن خصوصية الموقف، أي على نحو متوسّط وغير مباشر ومعقد من موقع آليات الوضعيات العربية المشخصة؛ وسواء اتخذ ذلك صيغة المثاقفة الحضارية المتكافئة أم صيغ القسر والهيمنة والاختراق و"الغزو"الخ...

---

(1) من هنا يصبح القول وارداً بأن العبارة الجابرية التالية "وهل الحاضر شيء آخر غير عطاء الماضي – محمد عابد الجابري: إشكالية الأصالة والمعاصرة...– المعطيات المقدمة سابقا، ص52"، ليست إلا استكمالاً لـ"النهج المثالي" لصاحبه ؛ إضافة إلى أنها تقترب من أن تكون الوجه الآخر من الأطروحة الأصولية (السلفوية) الشهيرة والقائلة باستعادة الماضي من حيث هو، والمؤدية إلى انتهاك البنية الداخلية للحاضر عبر الثنائية الميتافيزيقية للأصول والفروع.

هكذا، نكون قد وضعنا يدنا على أحد مداخل **تحرير** الفكر العربي الحديث والمعاصر من عوائق الفكر المثالي (الميتاواقعي) عبر تبيّن مِهاده الواقعي، ووضعه – من ثم– في سياقه الاجتماعي والتاريخي.ولعلنا نرى أن الفكر العربي المذكور يعاني من شقائه مرتين، مرةً من أوصابه الراهنة والتاريخية المزمنة، ومرة من انتزاعه من نسبه والتشهير به **كلقيط**. ولذلك، فهو يحمَّل وزراً **يصادر حتى على امتلاكه** (أي الفكر المعني) **وعيَ شقائه** ، الواقعي إلى درجة الكثافة والعمق.

*****

يضع الجابري نصب عينيه ضرورة تحرير "الذات العربية" من النموذجين السلفويين، العربي الإسلامي والأوربي، وذلك بأن يبدأ بـ "إخفاء" القاع الواقعي الكامن وراء هذه "الذات"– بغض النظر الآن عن تشوش هذه اللفظة– والمتواشج معها أولاً، وبـ "إلحاقها" بقاعينْ اثنين ليس لهما أن يفعلا مافعلاه ويفعلاه بها إلا عبر قاعها الواقعي ذاك. وبذلك، فإن ماقدمه الكاتب المذكور في "الخطاب العربي المعاصر"، الذي تبرز فيه تلك الدعوة، يتلخص، حسب ماتوصل إليه عبد اللطيف حسني، في "قراءة تبقى غير قادرة على إعطاء صورة حقيقية عن طبيعة الخطاب العربي الحديث والمعاصر. إذ إلى جانب الثغرات والعيوب التي اكتنفت هذا الخطاب، وحتى في الحالة التي ننكر فيها على هذا الخطاب إيجابياته، فإنه على الأقل كان وليد ظروف معينة تدفع للتساؤل حقيقة عما إذا كان في الإمكان إنتاج خطاب غير هذا الذي وجد" [1]. ويزيد "حامل لواء تحرير الذات العربية" الطين بلةً، حيث يفصح عن كيفية عملية التحرير المعنية. فهو يعبر عن ذلك، بملء فيه، بالتأكيد على واقعة يعتبرها سيد الموقف في حقلها. إنها "افتقاد الذات العربية المعاصرة إلى ماعبر عنه غرامشي بـ (الاستقلال التاريخي التام)، أو بالأحرى عجزها عن تحقيق هذا الاستقلال" [2] .

(1) عبد اللطيف حسني: الخطاب العربي المعاصر لمحمد عابد الجابري ـ قراءة نقدية (ضمن مجلة: أبحاث – مجلة العلوم الاجتماعية، العدد 2، ابريل، يوليو، الرباط 1983، ص89).

(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر – المعطيات المقدمة سابقاً، ص188.

والملاحظ الملفت أن الجابري يقدم إلينا هذه المقولة "الغرامشية" في مواضع متعددة من كتاباته، دون أن يفكر لحظة بتوثيقها، أي بإحالتها إلى مظانّها الأصلية. وبغض النظر عن إهمال أو استباحة التوثيق لآراء ومواقف يأتي عليها، حيث يثبتها في تلك الكتابات "على شكل ماتبقى في ذهنه من خلال معرفته لها"، أي -هنا - بالتعتيم على مصادرها ومؤلفيها [1] ، فإن المقولة المذكورة يتلقفها الكاتب إياه، على الأقل، بعيداً عما يُطنب في ذكره تحت عبارة "العقلانية النقدية"[2]. لنتفحص ذلك عن قرب!

يورد الجابري مقولة غرامشي بصيغتين اثنتين، الأولى هي "الاستقلال التاريخي التام"؛ [3] أما الثانية فهي "الاستقلال التاريخي" [4]. فكما هو واضح، يُسقط الكاتب لفظة "التام" في الصيغة الثانية، بعد أن يكون أثبتها في الصيغة الأولى. لم ذلك؟ محمد عابد الجابري قدم نصين اثنين، على هذا الصعيد (كما قدم على صعيد آخر انتمائين له أشرنا إليهما في حينه وهما الانتماء العقلي الرشدي ثم الانتماء الأشعري ذو العقل المستقيل). وقد تمثل النص الأول فيما قدمه مكتوباً، في حين أفصح الكاتب عن النص الثاني كلاماً مباشراً موجهاً لجمهور كبير أو ضئيل من المتلقين. أما في الحالة الأولى، فيمارس الجابري "حريته" وفق المنطلقات المنهجية، التي اختارها (وهي كما لاحظنا مما سبق وبحدوده ذات وجهة مثالية تلفيقوية). لكنه في الحالة الأخرى، ربما يشعر بحضور "الآخر" مدققاً مصوباً ناقداً. ومن هنا، يأتي إسقاط (التام).

---

(1) يكتب محمد وقيدي في ملاحظة ذكية، حول ذلك قائلاً: إن الجابري "يُقصي نظرياً مايتفق عليه عملياً" (محمد وقيدي: حوار فلسفي – قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1985، ص163). وقد مرّ معنا أن طه عبد الرحمن لاحظ مايقترب من ملاحظة وقيدي هذه في الكتابات الجابرية (عدْ إلى ذلك في الفقرة الثالثة من الفصل الأول).

(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر – المعطيات المقدمة سابقاً ص 189.

(3) أنظر ذلك في المواضع التالية من كتابات الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها – ص188–190؛ بنية العقل العربي – المعطيات المقدمة سابقاً، ص567.

(4) أنظر: حوار مع الجابري. ضمن مجلة (الوحدة – المعطيات المقدمة سابقاً، ص142).

ومع ذلك وبالرغم من عدم ملاحظة مُحاوري الباحث هذه النقطةَ المسكوت عنها أو التي جرى اللّف عليها من قبل ذلك الأخير، فقد انتبه أحدهم إلى موقع دعوة الجابري إلى "استقلال الذات العربية" من كتاباته المقدمة، حتى الآن، حيث أشار إلى أن الجابري "يربط دفاعه عن (استقلال الذات العربية) في (الخطاب العربي المعاصر) بنقده للنماذج النظرية المرجعية التي تؤطر ممثلي الإيديولوجيا العربية المعاصرة. نحن نشعر بغرابة هذا الموقف لأنه يؤشر على ازدواجية... نقصد بالازدواجية هنا نقده للنماذج واستعانته بالنماذج، سواء في التفكير أو في البرهنة أو في النتائج المتوصل إليها... وأثناء نقده للمنظومات المرجعية... كان يستعين بالتراث الفلسفي الغربي... ويدعو إلى تتميم مابدأته الرشدية والخلدونية... فهل يتعلق الأمر بتوفيقية جديدة؟"[1]

إن حديثاً عن "استقلال تاريخي تام" لـ "الذات" العربية ليس إلا من قبيل هوسٍ ايديولوجي فاقع يملك صاحبه الشعور المتضخم بأنه فوق الحدث التاريخي الكوني عامة. وعلى هذه الطريق، يُفرَّط بالعمومي لصالح خصوصي يغدو العامَ في ذاته، وبالكوني لصالح محلّي (وطني قومي) يلجلج بلسانه عاجزاً عن الإفصاح عن ذاته. ومن ثم، فالتفريط يتم بهذين الفريقين كليهما، على حد سواء. والطريف الملفت في الأمر أن الجابري، في حديثه عن هذا "الاستقلال"، يلحف في تخصيص "الذات العربية المعاصرة" بذلك. فبغض النظر عن أن مصطلح "الذات العربية" عند الجابري، غائم لالون له ولاطعم بسبب فقره بالتشخيص الفئوي والطبقي والمجتمعي والقومي التاريخي وغيره، فإن القول باستقلال "الذات" المعنية على نحو "تاريخي تام" – وهل يأتلف التتام مع التاريخي؟!– يجعل الباحث المدقق يفترض أن الداعية إليه لاعلاقة له بالقرن العشرين، بل ولابالقرن التاسع عشر. فعلى امتداد هذين العصرين برز النزوع إلى الكونية، بحيث أصبح حقيقة دامية تحصد

(1) أنظر: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها – ص139.

ثمارها نحن العرب (وغيرنا) على أيدي جحافل الغـزاة الاستعماريين والإمبريـاليين والصهاينة، وامتداداتهم الراهنة من دهاقنة الأخطبـوط "الجديـد"، "نظـام الفوضـى الدولي الجديد"، إذا استلهمنا ماكتبه سمير أمين على هذا الصعيد؛ مـع الإشـارة إلى أن النزوع إلى الكونية هذا كانت قد جرت الدعـوة إليـه - في سياق آخـر وقبـل أولئك وفي عصرهم - من قبل مفكـري التقـدم التـاريخي وذوي النزعـة الإنسـانية ومنظري وحدة الحضارة البشرية.

إن الوجـه "المنهجـي" للمسـألة يكمـن في أن الجـابري، الـذي رفـض مادعـاه "مناهج جاهزة"، يتلقف مقولة "الإستقلال التاريخي التـام" للـذات (العربيـة هنـا)، دون فحصها منهجاً وتطبيقاً، أي دون التبصر فيما إذا كانت، بالأصل وفي حقـل ظهورها الأصلي، ذات احتمال للتشخص اجتماعياً تاريخياً أولاً، وفيما إذا كـانت هنالك إمكانية إعادة بنائها وفق الخصوصية العربية ثانياً. هل طرح غرامشي، حقـاً مقولة الاستقلال التاريخي، كما أوردها الجابري، أم أن هذا الأخير أخذهـا "علـى شكل ماتبقى في ذهنه من خلال معرفته لها"، كمـا صـرح هـو نفسـه بالنسـبة إلى "توظيفه" لما يأخذه من الآخرين؟ [1]

وهل هذه المقولة - في حال ورودها لدى غرامشي - قابلة، أساساً، للتشخص في حقل ظهورها الأصلي (إيطاليا أو أوربا عموماً)؟[2]

ههنا، يمكن القول بأن ماوجهه الجابري من تهمة إلى "المحاولات الجديـدة الـتي

---

(1) عدْ ثانية إلى: حوار مع الجابري: ضمن مجلة (الوحدة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص141).

(2) تتسم الكتابات الغرامشـية بـالوضوح علـى صعيـد التجادل بين العمومي والخصوصي، والكوني والمحلي، والوحدة والتنوع، والذات والآخر. ففي النـص التـالي، تـبرز دلالات هـذا التجـادل، بحيـث يهيمـن عليهـا الديـالكتيك التـاريخي: "شـيء أن نكـون ذوي خصوصيـة، وشـيء آخـر أن نبشـر بالخصـوصية... وبتعبير آخر، فالوطني يختلف عن القومي. لقد كان غوته (مواطنا) ألمانيا وسـتاندال (مواطنا) فرنسيا. ولكن لم يكن أحد منهما قوميا". (فريال جبـوري غـرول: منظـور غرامشـي للغـة والأدب- ضمن- غرامشي وقضايا المجتمـع المدنـي، مركـز البحـوث العربيـة، نـدوة القـاهرة 1990، ص267). وانظر كذلك:

- A. Gramsci - Zur politik, Geschichte u.Kultur. Reclam. Leipzig 1980, s. 224,244.

ظهرت مؤخراً والتي تطمح إلى (تجاوز) طريقة القدامى وطريقة (المحدثين) من المستشرقين الغربيين وتلامذتهم... (بأن أصحابها استعملوا) المنهج الجدلي كـ(منهج مطبق) لاكمنهج للتطبيق" [1]، تصدق عليه بامتياز وتبرز عنده بصورة ميكانيكية فاقعة. فـ"الإزدواجية" على صعيد التناول المنهجي الجابري تبرز ـ هنا في إطار المقولة الغرامشية – بمثابتها تعبيراً عن كيفية محددة لـ "المنهج المطبق"، أشار إليها الجابري في معرض حديثه "المجرد اللاتاريخي" عن موقف الفكر العربي المعاصر من القضايا التي طرحها الفكر النهضوي في القرن الماضي: إنه يعود إليها "لايعيد طرحها جديداً على ضوء مامرّ من تجارب وتطورات... بل ليعود فيجترها اجتراراً" [2]. بل هنالك مايزيد على ذلك، وهو أن الجابري إذ يبقى أسير "منهج مطبق"، فإنه يسبق ذلك بخطوة أولى، هي انطلاقه من عدم الوفاء لـ"هذا المنهج" بعدم امتلاكه من مظانه المنهجية، وبأخذه "بشكل ماتبقى في ذهنه من خلال معرفته به"، وضمن عملية عشوائية تفرّط بخصوصية الموقف الوثيقية والمنهجية.

إن الجابري يعتقد أنه مخول بتلقّف ماشاء من المفاهيم والمقولات والمناهج في إطار استعارة منفلتة منهجياً لها. وبذلك، فهو قدم أنموذجاً حياً ولكنْ "منفلتاً" لكيفية تبنّي أو استلهام (أو لغْط) واحد من تلك المفاهيم الخ... إذ إن كل كاتب يمكنه -بحسب ذلك- أن يقوم بتلك "الإستعارة المنفلتة" لما يطمح إليه من تصورات ومفاهيم ونظريات، مسوغاً ذلك -ببساطة- بأنه "يوظفها على شكل ماتبقى في ذهنه من خلال معرفته به". ومن هنا، كان على الجابري أن يتخلى عن صيغة الاستقلال التاريخي "التام"، التي قدمها في كتاباته جُزافاً وبنشوة إيديولوجية حادة، لينظر إليها معدَّلة بصيغة "الاستقلال التاريخي"، هكذا فقط: "لقد ربطت هذا (الاستقلال التاريخي) بالتحرر من (الآخر)، أي الفكر الأوربي ومن (التراث) معاً، التحرر بمعنى امتلاكهما بعد فحص نقدي" [3]. بيد أنه إذا كان

---

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث – المعطيات المقدمة سابقاً، ص35.
(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر – المعطيات المقدمة سابقاً ، ص7–8.
(3) حوار مع الجابري: ضمن مجلة الوحدة – المعطيات المقدمة سابقاً ،ص142.

الحديث يدور، هنا، على "الآخر" وعلى تحرر "الذات العربية" منه بفحصه نقدياً، فكيف يمكن تحقيق هذا "التحرر"، إذا كانت "الثقافة العربية" الكلاسيكية - وهي جزء من تلك "الذات" - **تتحدد** في أنها -أساساً- "إعادة إنتاج لثقافة" ذلك "الآخر"، كما سنعلم ذلك (بعد قليل)من الجابري؟

إنها، في الواقع، حالة نموذجية مثيرة في إنتاج السيد الجابري؛ ونعني بها حالة الاضطراب والغموض واللخبطة في تقديم المفاهيم والمقولات والتصورات والحلول الخ... ولعل ذلك يتأتى من أن الجابري يجد صعوبة في ضبط كتاباته على نحو لايتضارب جزء منها مع أجزائها الأخرى، أو من أنه حيث ينتهي من مسألة يكون قد نسي ماأنجزه من مسائل أخرى، أو - وربما كان هذا أبرز سبب وراء ذلك- من أن كتاباته تقوم - من حيث الأساس التنهيجي - على **نزوع تلفيقي** يفتقد، هو نفسه، حداً ضرورياً من الاتساق والانضباط في عرض المسائل والمشكلات، وفي معالجتها والوصول بها إلى نتائجها. من هذا الموقع، يصبح مفهوماً بالنسبة للباحث أن يواجه مااعتبرناه "حالة نموذجية مثيرة" في إنتاجه الفكري، تلك الحالة التي تتمثل -هنا- في الإجابة عن التساؤل التالي: **كيف يطالبنا السيد الجابري بتحقيق "استقلالنا التاريخي"، هكذا عموماً و "التام" منه على نحو خاص من "الآخر- أوربا هنا"، وهو الذي يعلن أننا -ثقافياً- نتحدد** بكوننا إعادة إنتاج له؟[1].

من الملاحظ أن الجابري، في ذلك، يؤكد على "الكوني الثقافي" لصالح "بنيته الأصلية -الأوربية" التي تبدو الثقافة العربيبة -والحال كذلك- أحد ملاحقها وأحد أشكال إعادة إنتاجها. إن الكاتب، هنا، يخترق جدلية الكوني والمحلي لصالح "كوني" ينحشر فيه المحلي الثقافي العربي على سبيل الإلحاق والاتْباع. وفي هذه الحال، يغدو من قبيل الدعابة، أو المكابرة القاصرة معرفياً، أو التساذج الوالغ

(1) أنظر: محمد عابد الجابري - تكوين العقل العربي، المعطيات المقدمة سابقاً، ص48. (وسنعود إلى هذه المسألة على نحو تخصيصي في الفصل التالي من هذا المبحث).

أيديولوجياً، أن نتحدث عن "تحرير الذات - العربيـة" ببنيتهـا الثقافيـة. ذلـك لأن الانطلاق من أن "الذات العربية" هي -في وجهها الثقافي - إعادة إنتـاج "الـذات اليونانية" في وجهها الثقافي، هو فعل باتجاه اخـتراق مبـدأ الهُويـة والذاتيـة النسبي، على الصعيد العربي، ويجعل -بالتـالي- الحديـث عـن "فحـص نقـدي" حالـة مـن حالات "الكلامُلوجيا".

ومن هنا، فإن مايراه محمد وقيدي فيما يقدمه الجابري تحت اسـم "بديـل" عـن النماذج "التحريرية الزائفة" في الفكر العربي المعاصر، لعلـه يحتـاج بعـض التدقيـق. فالأستاذ وقيدي حين يكتب أنه لايعتقد "أن عبارة عامة ومقتضبة مثـل هـذه (أي البدء بمعرفة الذات العربية) كافية لأن ترشـدنا إلى البديـل الـذي نطلبـه"[1]، فلعلـه يعلّق رأيه هذا حول ذلـك "البديـل الجـابري"، حـين يضعـه (أي هـذا الأخـير) في سياقه من عملية الإلحـاق البنيـوي للثقافـة العربيـة بالثقافـة اليونانيـة الكلاسـيكية، وحيث يرى، بالطبع، في "الثقافة" حقلاً حاسماً من حقول "الذات" عامة.

إن وحدة الثقافة البشرية ومعها وحدة التاريخ العالمي أمر كان على البشـرية - بعلمائها ومفكريها وباحثيها ومثقفيها المنتجين- أن تخطـو حثيثاً باتجـاه رفعـه إلى مستوى "النظـر العلمـي"، بقـدر مـاوجدت نفسـها مدعـوة إلى تفنيـد الاتجاهـات الكوسموبوليتية الداعية إلى تعليق استقلال الشـعوب والأمـم والمجموعـات البشـرية وحقها في تقرير مصائرها، بغيـة إدراج هـذه الأخـيرة في نظـام عـالمي تقـف علـى رأسه "حكومة عالمية" امبريالية صهيونية. ويلاحظ أن دعاة "نظـام عـالمي أو دولي جديد"، في مرحلتنا الراهنة، يسيرون على تلك الخطا. [2]

ومن هنا، كانت الدعوة إلى "استقلال تاريخي عربي تام" تمثل الوجه الآخر من عملة يتمثل وجهها الأول بالدعوة إلى "انفتاح تاريخي عربي تام". أضف إلى ذلك

(1) محمد وقيدي: حوار فلسفي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص163.
(2) أنظر حول ذلك ماكتبه البهائي- نسبة إلى البهائية- محمد أفندي توفيق غريب عن خطبة القاها عبد البهاء في جامعة ستانفورد بأمريكا في 8أكتوبر 1912، ضمن: أحمد وليد سراج الدين- البهائية والنظام العالمي الجديد، وحدة الأديان والحكومة العالمية، الجزء الأول، دمشق 1994، ص34-35.

أن حديثاً عن "تحرير الذات العربية" مِنْ ومِن، ينطوي على ضلال منهجي ونظري سوسيولوجي مبين. إذْ ماهي هذه "الذات العربية"، من يجسدها وماهي أنماط تشخصها السوسيوثقافي والاقتصادي السياسي في المجتمع العربي الراهن؟ هل يشترك العرب المعاصرون جميعاً من الأعلى إلى القاع ومابينهما في نمط واحد من الموقع الاجتماعي الاقتصادي ومن التفكير السوسيوثقافي؟ [1] إن الزعم بوجود مثل هذا النمط الواحدي والأحادي البعد على صعيد التفكير السوسيوثقافي باسم نقد "ابيستيمولوجي" لـ "العقل العربي"- وهو بسياق الجابري نمط غير مبدع ويجتر ذاته اجتراراً منذ "عصر التدوين" مقابل النمط الأوربي العقلاني المبدع والمتجدد- قد يتحول إلى دعوة خبيثة لانخراط أوربي مركزوي في "العصر الأوربي"، عصر "الحداثة والعقلانية". [2]

وعلى الأقل، فإن محاولة الإطاحة بتاريخية مايعتبره الجابري "لاتاريخياً"- وهو الزمن، التاريخ العربي- تُفقد صاحبها مسوغات البحث عن "بديل" متمثل بـ"تحرير الذات العربية". إذ، هل يُبدأ -في هذه الحال- من "صفر لاتاريخي"؟ وإذا كان هنالك إصرار على القيام بهذه العملية، فمنْ أين تُستنبط الرؤية التاريخية المشخصة لدراسة "تاريخ" عربي "لاتاريخي"، أي تاريخ يُعرَّف بأنه هوهو حيث بدأ وحيث انتهى؟ هل يتم ذلك- إنقاذاً لمفهوم "التاريخية" ـ انطلاقاً من "موضوع بحث" يندرج في تاريخية التاريخ، هو "التاريخ الآخر"، "التاريخ الأوربي"؟



---

(1) يقول سعد الدين ابراهيم في معرض نقده لـ "تعميم" الجابري نقده لـ"العقل العربي" على كل فصائل الفكر العربي: "الدكتور الجابري يركز على فصيل واحد من فصائل الفكر العربي". (ضمن: ندوة المستقبل العربي – مجلة المستقبل العربي، بيروت 1984/12، ص138).

(2) أنظر: محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص18.

الفصل الخامس

الجابري باتجاه "العقلية –البنية العربية الأزلية"

وضع الجابري نفسه أمام مهمة وإن لم تكن جديدة، فقد كانت صعبة ومعقدة إلى درجة قصوى. وصعوبتها تكمن في أنها محكومة بمفارقة يكاد يكون حضورها في الفكر العربي المعاصر الراهن كثيفاً وواسعاً. وتتحدد "المهمة" هذه في دراسة "العقل العربي" وضبطه ابيستيمولوجيا. فالرجل يعلن أن هنالك "ميداناً واحداً لم تتجه إليه أصابع الاتهام بعد، وبشكل جدي صارم، هو تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي بها (يقرأ) العربي (ويرى) و(يحلم) و(يفكر) و(يحاكم)... إنه (العقل **العربي)** ذاته" [1]. أما "المفارقة" فتقوم على تناول ماهو تاريخي لاتاريخياً، ومن ثم الوقوف أمام حالة من الثنائية الميتافيزيقية طرفاها يتحدران من نسقين انطولوجيين متمايزين تمايزاً ماهوياً.

ويمكن القول، على مستوى مانحن بصدده، إن انطلاق الجابري– في تناول ذلك– من البنيانية تطبيقاً ونظراً (رغم الجلبة التي أحدثها باسم المنهج التاريخي)، أفصح عن نفسه في مسألتين تعيّن عليه أن يواجههما "منزوع السلاح". المسألة الأولى **تبلورت** في انزلاق القلم الجابري من "العقل العربي" إلى "**العقلية** العربية". أما المسألة الثانية فقد أخذت تتضح في المعجمية الجابرية بصيغةِ حالةٍ غير متوقعة نشأت على أنقاض "معركة منهجية خاسرة"، تلك المعركة التي استمدت شخصيتها من الإجابة عن السؤال التالي: كيف نقرأ الحدث التاريخي أو التراثي، "من الداخل"، أم "من الخارج"، أم من موقع ما آخر؟ وعلينا، الآن، أن نأخذ الرجل من حيث وضع هو نفسه، وكذلك من حيث وجد نفسه في محصلة الموقف.

---

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر– المعطيات المقدمة سابقاً، ص6.

1

أولاً: نود أن نشير، منذ البدء، إلى أن الجابري يلجأ في بدايات كتابه "تكوين العقل العربي" -مثلاً- إلى التمييز بين "العقل" و "العقلية"، درءاً منه لابتعاث الاعتقاد بأنه، في كتاباته، ينطلق من "ذهنية عربية فطرية وطبيعية وقارّة" انبثق منها ماانبثق من مظاهر ثقافية فكرية في المجتمع العربي تاريخاً وراهناً.[1] بل إنه يعلن أنه أبعد مايكون "عن هذا التصور الذي لايقوم على أي أساس علمي"[2]. وسوف يتعين علينا أن نتبين ماإذا كان الجابري قد حافظ على بعده عن "هذا التصور الذي لايقوم على أساس علمي"، أم أنه سلك مسلكاً آخر".

ونحن، هنا، سنتناول كيفية بسط العلاقة بين "العقل" و"العقلية" لدى الجابري، مفتشّلين صيغتها التطبيقية، ذلك لأن هذه تمثل اختباراً دقيقاً لـ "الخطاب التنظيري التنهيجي". وفي سبيل ذلك، سنواجه ثلاث مسائل كنا - في فصل سابق - بصدد البحث في الاثنتين الأوليين منها، وهما اللتان تتمثلان بالسؤالين التاليين: كيف تناول الجابري عملية نشوء المفاهيم وتبلورها في حقل معرفي خاص، أو في عملية انتقالها من حقل معرفي إلى آخر، تلك المفاهيم التي وضعنا في الاعتبار المنهجي أنها -في بنيتها العمومية- ذات مرجعية فكرية غربية؟ ثم، ماهي الكيفية المنهجية التي اتبعها الباحث في حال استخدامها ضمن الحقل العربي؟ أما المسألة الثالثة فتتعلق بالنحو التطبيقي، الذي سلكه الجابري على طريق ماتوصل إليه من نتائج في حقل تاريخ الفكر العربي وراهنه. إن عدم الخوض في المسألتين الأوليين يعود إلى أن البحث فيهما، له موضع آخر من هذا الكتاب، هو الفصل الثالث والفصل الرابع؛ مع التنويه بأن الحديث إذا مااتصل بتينك المسألتين في هذا المكان، فإنه سيكون قائماً، بقدر ماينضوي في إطار مانحن الآن بصدده.

---

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص26.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها. وبصيغة الجابري التامة، نقرأ مايلي (على الصفحة ذاتها): "عندما نستعمل عبارة (العقل العربي) فإنما نستعملها من منظور علمي نتبنى فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل، وليس أية نظرة أخرى كتلك التي تصدر عن مفهوم (العقلية) التي تعني حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارة تحكم نظرة الفرد والجماعة كما تحكم العوامل البيولوجية الموروثة سلوكهما وتصرفاتهما".

يستعير الجابري معجميته "العقلية" من مرجعية غربية، فرنسية خصوصاً، يقف على رأس مكونيها (لالاند). ولابأس في ذلك من الناحية المنهجية، حين يأتي في سياق جدليّتي الداخل والخارج والواقع والفكر. وقد أسس لبحثه في "تكوين العقل العربي" بالتدقيق الذي قام به لالاند في دلالات العقل، حيث ميز بين اثنتين كبريين منها، هما العقل المكوِّن والعقل المكوَّن. فرأى في الأول تجسيداً لمبدأ الفاعل المنتج، وفي الثاني تحققاً لمبدأ المفعول المنتَج. وإذا كان الأول منهما، بحسب لالاند، أميل إلى "الثبات" بحكم كونه "الملكة" التي تنتج، فإن ثانيهما هو حصيلة مطردة لتلك الملكة في "ظرف تاريخي ما"؛ وهو، لذلك، أميل إلى التغير والتبدل[1]. ونلاحظ أن صيغتي العقل المذكورتين كلتيهما وإنْ كانتا تتأسسان على "خصوصية عقلية" مستندة إلى معطيات بيولوجية، إلا أن اختراقهما اجتماعياً تاريخياً أمر ذو أهمية كبرى، خصوصاً في سبيل إيضاح مصادر مهادهما الاجتماعي التاريخي. وقد قدم ميخائيل باختين في كتابه "الماركسية وفلسفة اللغة" أدلة ملفتة على ذلك.

ويهمنا من ذلك، الآن، أن ندقق في الكيفية التي اتبعها محمد عابد الجابري في بحثه لـ"الزمن الثقافي العربي". فهو- في هذا - ينطلق من أن مفهوم (العقل العربي) ، كما نستعمله هنا، ينطبق أكثر على "العقل المكوَّن)، كما تشكل في الثقافة العربية وبواسطتها، أي بوصفه جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، بحيث تفرضها عليهم كـ "نظام معرفي". وهو يحدد هذا الأخير بأنه **"جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية مابنيتها اللاشعورية"** [2]. ومن هنا، فإن الجابري يوحد بين (العقل) و(الثقافة)، شريطة أن ننظر إلى الثقافة من حيث هي، بحسب تعريف ادوارد هيريو لها، **"مايبقى عندما يتم نسيان كل شيء"** [3] .ومن ثم،

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص15.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها –ص37.
(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها – ص38.

فالعقل العربي "هو ماخلفتـه وتخلفـه الثقافـة العربيـة في الإنسـان العربـي، بعـد أن ينسى ماتعلمه في هذه الثقافة...

إن مايبقى هو (الثابت) وماينسى هو (المتغير)... إن مايبقى هو ثوابـت الثقافـة العربية، هو العقل العربي ذاته" [1] .

وإذا ما "حسم" الجابري الأمر فيما هو "ثابت" وفيمـا هـو "متغـير" في الثقافـة العربية، فإنه يطـرح السـؤال التـالي: "ومـاذا بقـي في الثقافـة العربيـة منـذ (العصـر الجاهلي) إلى اليوم؟". ولما كان الكاتب المذكور يعتمد الأسئلة "الاستفزازية" [2] ، فإنه يرى أن مثل السؤال الأخير ليس هو إلا "سؤالاً مسـالماً، بـل منوّمـاً" [3] ؛ ممـا يجعله يبحث عن سؤال آخر يصوغه كما يلي: "هذا السؤال (المقموع) هـو: مـاذا تغير في الثقافة العربية منذ (الجاهلية) إلى اليوم؟... سؤال يمكـن قراءتـه هـو الآخـر بصيغة الاستفهام الإنكاري وسيكون له من المشروعية اكثر مما للسؤال الأول؟" [4] أما السبب الكامن وراء ذلك فيحدده الجابري على النحو التالي، مستخدماً صيغـة الجمع: "آية ذلك أننا نشعر جميعاً بأن امرئ القيس وعمرو بن كلثوم وعنـترة... وابن عباس وعلي بن أبي طالب... والجاحظ والمبرد... والأشـعري... ومـن قبلـه الطبري... والفارابي... ومن بعد هؤلاء جمـال الديـن الأفغـاني... نشـعر بهـؤلاء جميعاً يعيشون معنا هنا أو يقفون هناك أمامنا على خشبة مسـرح واحـد، مسـرح الثقافة العربية الذي لم يسدل الستار فيه بعد، ولو مرة واحدة" [5]. إذ "مَنْ مِـن المثقفين (العرب) من يستطيع الادعاء بأنـه... لم تعـد لـه صلـة مـع أبطـال خشـبة المسرح العربي الخالد"؟ [6]

إذاً، يتعين علينا أن نفهم من ذلك السؤال الأخير، "المقموع والإنكـاري"، أنـه لم يتغير شيء في مسرح الثقافة العربية. فهو هو بشخوصه وزمنه ومكانه وجمهوره

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها .
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها .
(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها .
(4) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها .
(5) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها .
(6) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها .

المتفرج، منذ أن أقيم في "قديم الزمن الجاهلي حتى مرحلتنا الراهنة". ويؤكد الجابري على هذه الفكرة في موضع آخر، معلناً هذه المرة عدم وجود أي تمايز بين "شخصيات مسرحه العربي الخالد" : "إن خشبة المسرح الثقافي العربي (الخالدة) مازالت تضم شخصيات من مختلف العصور وإن (الجمهور) العربي المثقف لايشعر بأية مسافة زمنية تفصل هذه الشخصيات بعضها عن بعض أو تفصله هو عنها". [1] وإذا استعدنا ماقرره الجابري – في ضوء تمييز لالاند بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن– فإنه يوصلنا إلى أن العقل العربي المتطابق مع العقل المكون هو تلك الثقافة العربية في "ثوابتها"، أي إلى أن العقل العربي المذكور هو ذلك المسرح **الأزلي والأبدي**، في آن. وبذلك، تتماهى الأزمنة وتتماثل في شخص هذا العقل! وقد عبر الجابري بلسان عبد الوهاب بوحديبة عن هذه الحال "الطريفة والمأساوية"، حيث يقول هذا الأخير بوضوح بنياني (نسبة إلى البنيوية) حاسم: "فالبنيوية جن يلابس الثقافة العربية، إذ في هذه الثقافة بنيات أزلية يجب الكشف عنها بأي ثمن"[2] .

والآن، إذا كان العقل العربي مشخّصاً في الثقافة العربية ذات البنيات **الأزلية** والمسجاة على خشبة المسرح الثقافي العربي الخالد، **ألا يغدو – والحال كذلك–** من قبيل شقشقة ايديولوجية نغلة (فاسدة) أن يكون الجابري قد رفض الأخذ بمفهوم "العقلية العربية" بعد تمييزها عن "العقل العربي"، كما مر معنا!؟ إن مايقدمه البنياني الجابري بلسان البنياني بوحديبة في خطابه عن "البنية الأزلية الخالدة"، يقف في وجهه بمثابة بنية مغلقة بإطلاق؛ مما يحول دون إتيانها درساً وبحثاً على نحو من الأنحاء، خصوصاً إذا وضعنا في الاعتبار أن الجابري يرى نفسه منتمياً إلى هذه "البنية" وما تجسده من ثقافة عربية؛ إلا إذا اعتبرناه منحدراً من خارجها ومع ذلك ذا علاقة نخبوية بها، أو إذا رأينا فيه "مستشرقاً" بوسعه اختراقها بطريقة ما.



(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها – ص334.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها – ص53.

ويخطو الجابري خطوة أخرى أكثر جرأة وتشخصاً باتجاه "أزلية البنيات الثقافية العربية وخلودها"، حيث يحدد مايراه تحت عبارة "الزمن الثقافي". فهو - في ذلك - ينطلق من "أن (الزمن الثقافي) **لايخضع لمقاييس الوقت والتوقيت الطبيعي والسياسي الاجتماعي، لأن له مقاييسه الخاصة"** [1].

فإذا كان علينا أن نقر -بطبيعة الحال- بأن "الثقافة" ليست هي الاقتصاد ولاالسياسة، مثلاً، وبأنها لاتُشتق منهما، كما تشتق "الصفراء من الكبد"، فإن ذلك يأتي من أن لها من الخصوصية الثقافية مايجعل منها نسقاً معرفياً مستقلاً عن ذينك الحقلين. بيد أننا حين نواجهها بمثابة نتاج بشري، اجتماعي بالضرورة، فإننا سنغدو أمام السؤال التالي: هل من المحتمل أن تحرر الثقافة، ولو للحظة، من أنها محمول لحامل اجتماعي (بشري)، لتغدو نشاطاً ثقافياً محضاً، دونما تشخص وتوضّع؟ وبصيغة أخرى، يفصح السؤال عن سياقه الرئيس هنا: هل تُدركُ الثقافة ثقافوياً؟ ووفق هذا المنطوق، هل علينا أن نأخذ مأخذ الجد مايقدمه إلينا الجابري في موقفه الثقافوي البنياني هذا، بعيداً عن الوضعية المركبة اقتصادياً وسوسيوثقافياً، التي نشأ هو فيها وتبلور بوصفه "مثقفاً ومنتجاً للثقافة"؟

والطريف أن الجابري - في موقفه من "الزمن الثقافي العربي" - يوظف فكرة فرويد عن "الوعي الباطن واللاشعور"، خصوصاً في الصيغة التي اكتسبتها على يد جان بياجيه، وهي "السيكولوجيا التكوينية". وهو - أي الجابري- إذ يفعل ذلك، فإنه يعمل على دفع فرويد باتجاه نزعة سيكولوجية مثالية ترى أن "اللاشعور لاتاريخ له"، وأنه -من ثم- يعوم فوق التاريخ لكونه "بطبيعته لايعترف بالزمن (الطبيعي)" [2] أولاً، وأنه بصيغة "اللاشعور المعرفي العربي هو جملة المفاهيم

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص39.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص41.

والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي - أي الفرد البشري المنتمي للثقافة العربية - إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ...الخ"[1] ثانياً. إن هذه العلاقة الاستنباطية بين مالاتاريخ له - وهو هنا الأصل - وماهو خاضع للتغير والتشخص التاريخيين، تعلن عن نفسها بوضوح بمثابة علاقة ميتافيزيقية بين مطلق إطلاقاً ونسبي إطلاقاً، أو بين بنية غدت شيئاً فشيئاً وبعد نشوئها مغلقة مطلقة وبنية أخرى ظلت منذ نشوئها نسبية.

وجدير بالتنويه إلى أن ذلك يكتسب لدى الجابري اتساقاً "منهجياً" محدداً، حيث يُنظر إليه في ضوء مقوله "النظام المعرفي"، التي يستعيرها من المعجمية الاصطلاحية لجان بياجيه وميشيل فوكو. فهو يعرّف قائلاً: "النظام المعرفي في ثقافة ماهو بنيتها اللاشعورية" [2] ، أي هو "اللاشعور الذي لاتاريخ له"، كما مر معنا توّاً. وإذا قلنا إن الثقافة - مرةً أخرى جابرياً - هي مايبقى عندما يتم نسيان كل شيء و"أن مايبقى هو ثوابت الثقافة العربية، هو العقل العربي ذاته" [3] ، فإن مايبقى من الثقافة وما يميزها هو زمنها. وإذا أخذنا بعين الاعتبار الترابط.. بين ثقافة معينة وبنية العقل المنتمي إليها أصبح لزاماً علينا أن نقرر أن زمن بنية العقل المنتمي إلى ثقافة ماهو زمن هذه الثقافة نفسها، وبالتالي فإن زمن العقل العربي هو نفس زمن الثقافة العربية" [4] . إذاً، العقل العربي هو ثوابته. وعلى هذا الأساس، فهو يمثل مع "الثقافة العربية"، التي ينتمي إليها، أمراً واحداً، "على أساس أنهما

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص 40-41.
في هذا السياق، نود الإحالة إلى "الأطروحة الثانية" من "الأطروحات" التي وضعها ماركس. ففيها يعلن ماركس مايلي: "إن الجدال حول الواقع أو اللاواقع لفكر مايعزل نفسه عن الممارسة Praxis هو مسألة مدرسية (سكولائية)". (ضمن:
Engels - L. Feuerbach u. der Ausgang d. klassischen deutschen Philosophie, Die tz Verlag Bln. 1960, S. 61).
(2) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقا، ص37.
(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص38.
(4) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - 39.

مظهران لـ(بنية) واحدة" [1] . وهذه "البنية" هي التي يساوى بينها وبين "النظام المعرفي" المستحكم في العقل العربي، سواء كان بنيانياً أم عرفانياً أم برهانياً، وفق "لائحة النظم"، التي يضعها الجابري [2] .

بناء على ذلك، يجد الجابري نفسه مقوداً باتجاه النتيجة التالية الحاسمة، على صعيد الثقافة العربية عموماً (ومعها العقل العربي)، تلك النتيجة التي يبدو أنه يقررها هو من موقع "نظرية المثل" الأفلاطونية و"أسطورة الكهف" المضمرة فيها:

1. "إن مايميز الثقافة العربية منذ عصر التدوين إلى اليوم هو أن (الحركة) داخلها لاتتجسم في إنتاج الجديد، بل في إعادة إنتاج القديم، وقد تطورت عملية الإنتاج هذه منذ القرن السابع إلى تكلس وتقوقع واجترار" [3] . وهذا من شأنه أن يعني أن "(الثقافة العربية)بوصفها الإطار المرجعي للعقل العربي، نعتبرها ذات زمن واحد منذ أن تشكلت إلى اليوم، زمن راكد يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية... هو -أي الإنسان المذكور- لايجد تمام ذاته، لايشعر بالاستقرار ولايحسن الجوار إلا باستغراقه فيه وانقطاعه له" [4] . وبصيغة تهشيم دلالات المصطلحات المستخدمة، يعلن الجابري: "تلك هي الخلاصة المجردة التي... علينا أن نثبتها ونرتفع بها إلى مستوى الحقيقة التاريخية، لابل الحقيقة العلمية، وسيكون ذلك بـ (التحليل الملموس للواقع الملموس)" [5] .

---

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ص38.

(2) يقول الجابري (المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ص37): "النظام المعرفي في ثقافة ماهو بنيتها اللاشعورية"، أي هو بنية العقل على اعتبار أنه والثقافة "مظهران لـ(بنية) واحدة"، كما ورد معنا في الشاهد الأسبق.وقد انتبه إلى ذلك عاطف أحمد في بحث له بعنوان" نقد العقل العربي: قراءة في "التكوين" و"البنية". ضمن (كتاب قضايا فكرية – الكتاب الخامس والسادس عشر، يونييه – يولييه 1995، ص63).

(3) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة – دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، 1991، ص15–16.

(4) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي – المعطيات المقدمة سابقاً، ص70.

(5) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها– ص71.

2. إن تلك المعطيات المتأبية على التشخص التاريخي، ضمن التصور الجابري القائم علـى النقـائض Antinomien ، تقـود نزيـل أسـطورة الكهـف الأفلاطونيـة إلى ملاحظة يعبِّر عنها بـ (تداخل الأزمنة الثقافية) في فكر المثقف العربي، وذلـك على الصعيدين المعرفي والإيديولوجي. "فعلـى الصعيـد المعـرفي مـازال المثقـف العربي، كما كان منذ (العصر الأموي) يستهلك معـارف قديمة علـى أنهـا جديدة، سواء كان مصدرها عربياً (خالصاً) أو كانت من (الدخيل) الوافد. تلك كانت حالته بالأمس، وتلك هي حاله اليوم..." [1] .

3. وإذا كان الأمر كذلك، فإننا سنجد أنفسنا أمام "معطـى" ينـافح الأصولويـون (السلفويون) الإسلاميون الراهنون من أجل تثبيت الاعتقاد بأنه محتمل التحقـق والتموضـع والتشـخص (اجتماعيـاً وتاريخيـاً). هـذا المعطـى هـو الـذي يعلنـه الجابري، دون أدنى تيقّظ لتهافته (أي المعطى)منطقياً تاريخيـاً. يقـول الجـابري: "إن جميع الأقطار العربية قد عاشت بعْديًا (العصـر الجـاهلي) ذاك ومـازالت تعيشه كجزء من تاريخها الثقـافي" [2] . أمـا كيـف لهـذه البعديـة التاريخيـة أن تتحقق، فيجيبنا الجابري، هكذا وبـالخط المشـدَّد: "وهكـذا يتحـول حاضرنـا إلى(معرض)لمعطيات ماضينا.فنعيش ماضينا في حاضرنـا هكـذا جملـة واحـدة، بدون تغاير، بدون تاريخ" [3] .

ههنا، ينبغي التساؤل عما إذا كانت العلاقة بين الماضي والحاضر علاقة تجـاور ميكانيكي أو تَهيْمن مطلق يقضي بنفي أحد الطرفين، أو تداخل مفتـوح يتسـاوى فيه الطرفان ويتماثلان. أما نحن فلا نرى أن الأمر يتصل - أساساً - بواحـدة مـن تلك الصيغ الثلاث، وإنما يتعلق بصيغة تعلن عن نفسها بمثابـة تجـادل بـين المـاضي والحـاضر يجـد "المـاضي" -بموجبـه نفسـه أمـام ضـرورة الإنصيـاع للآليـات

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها –ص 45.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها – ص50.
(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها – ص47.

والخصوصيات التي يمتلكها "الحاضر"، إذا ماعمل على "التدخل" في الحاضر أو "التأثير" فيه أو "التثاقف" معه أو "الهيمنة " عليه. ومن ثم، فالماضي يُستعاد ولايعاد، وذلك عبْر سيّد الموقف الدائم ومن موقعه؛ نعني "الحاضر" في بعْديه الرئيسين، المعرفي والإيديولوجي.

وإذا ماوصلنا إلى هذا "المنعطف اللاتاريخي" من "النظر اللاتاريخي" لدى الجابري، فإننا نود الإشارة إلى طرف واحد من أطراف النقائض التي تخترق "المنظومة اللاتاريخية" التي نحن الآن بصددها. فبالرغم من هجوم الجابري الإيديولوجي - اللاتاريخي على الفكر العربي وعلى الثقافة العربية بموضعهما "جثة هامدة"، نراه ينتزع منهما أحد رجالهما وهو ابن رشد، ليجعل منه - مع رهط آخر ينتمي إلى "الأندلس والمغرب" نسقاً معرفياً متميزاً عن كل الآخرين المنتمين خصوصاً لـ "المشرق العربي". والمسألة، هنا، ليست مسألة ابن رشد، بقدر ماهي مسألة من يمتلك منهجاً لاتاريخياً تجزيئياً يطيح بابن رشد نفسه وبغيره من ممثلي الفكر العربي والثقافة العربية. فالجابري يتابع خطابه اللاتاريخي المنغمس في اغتراب عميق مع التاريخي المشخص، فيرى "أن الثقافة القومية، العربية الإسلامية... ليست ثقافة الماضي، بل هي (تمام) هذه الثقافة وكليتها" [1]، وأن "زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمن ميت أو قابل لأن يعامل كزمن ميت"[2]. لكن الكاتب نفسه، وليس غيره، وانطلاقاً مما قد يراه "رابطة انتماء حضاري واحد بين المغرب وأوربا بحكم الجوار وغيره" أولاً، ومن أن "مرجعيته الأيديولوجية" تكمن - في أساسها الإبيستيمولوجي - في الفكر الفوكوي وربما كذلك وبترجيح غير ضئيل الريناني ثانياً، نقول إن الكاتب نفسه يعود ليحدث شرخاً في تلك" البنيات الأزلية الخالدة التي تلابس الثقافة العربية"، معلناً أن هنالك

(1) محمد عابد الجابري: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (ندوة) - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985، ص46.
(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر- المعطيات المقدمة سابقاً، ص178.

"ماهو غريب" على الثقافة المذكورة، يتحدّر من هناك، حيث المغرب العربي (بحسب الخطاب الرسمي) والغربي (تاريخياً وجغرافياً وحضارياً): إنطلاقاً من "الفهم الرشدي للعلاقة بين السببية والإرادة الإلهية (ومن) المفهوم الخلدوني الشهير، مفهوم (طبائع العمران).. سينفتح المجال لذلك الحوار الأبدي بين العقل والتاريخ... الحوار الذي بقي غائباً ومغيباً في الثقافة العربية الإسلامية منذ بداية تشكلها كثقافة عالمة مع (عصر التدوين)" [1].

******

هكذا، إذاً يتضح الموقف بعجره وبجره. وإذا ماتساءلنا، أخيراً، عن الأسباب التي يراها الجابري كامنة وراء ماجعل من "العقل العربي" و"الثقافة العربية" و "الزمن الثقافي العربي" بنيات ثابتة مغلقة في السابق واللاحق، تقتات ذاتها بذاتها ومن داخلها، على نحو مايفعل "نبات الفطر"، كما يعتقد البعض، فإننا سنجد مجموعة من الأسباب التي يشغل الاثنان التاليان منها – في ترسانة الجابري اللاتاريخية الجيوبوليتيكية هنا – دوراً ملحوظاً:

السبب الأول تجسده "خاصيتان أساسيتان في اللغة العربية...: لاتاريخيتها وطبيعتها الحسية... إنها لغة لاتاريخية. إنها إذ تعلو على التاريخ لاتستجيب لمتطلبات التطور" [2]. أما السبب الثاني فيتمثل في أن "العلاقات في مجتمع رعوي هي علاقات انفصام. أما الاتصال فهو من خصائص مجتمع المدينة، ومن مميزات البيئة البحرية، أن الإتصال هو من خصائص أمواج البحر، وليس من خصائص

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي – المعطيات المقدمة سابقاً، ص571.

(2) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي – المعطيات المقدمة سابقاً،ص86. إذا كانت اللغة العربية حقاً لاتاريخية، كما يرى الكاتب المذكور، فكيف يمكن القول بوجود "علل" لها، كما يتحدث ابن جني: "إعلم أن علل النحويين أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقهين". (ص 488 من الجزء الثاني من كتاب: الخصائص). ويقول ابن جني على صعيد "الدليل اللغوي" انه "إذا دلّ الدليل، فإنه لايجب إيجاد النظير". (ص197 من المصدر المذكور). إن ماهو لاتاريخي – إذا ماوجد في ايديولوجيا الجابري – لاعلل له ولاأدلة عليّة عليه بالقياس إلى غيره! كيف، إذاً، نأخذ قول ابن جني اللغوي؟!.

قطرات الغيث في الصحراء"؛ [1] أي من خصائص البيئة (الأوربية – الغربية) وليس من خصائص البيئة العربية – الشرقية المشرقية.

ومن ضرورات هذا البحث أن نقف ملياً أمام تحديد الجابري لـ "اللغة العربية"، وذلك في موقعه من مسألة "العقلية"، التي نحن بصددها (وهنا نعرض للسبب الأول). في هذا وذاك، ينطلق الجابري من مرجعيته الحاسمة التي اختارها، "المرجعية الاوروباوية"، بتعبيره هو، مأخوذة على نحو لانقدي. هاهنا، يعود الكاتب إلى (هردر) و(ادوارد سابير)، مستخرجاً منهما موقفه التأسيسي الابيستيمولوجي لعلاقة اللغة بالفكر، ومن ثم بين اللغة العربية والفكر العربي. فهو يورد عن هردر القول "بأن كل أمة تتكلم كما تفكر وتفكر كما تتكلم"، وذلك باتجاه التأكيد على اللغة أولاً، أي يمكن القول مع هردر: إن اللغة "ترسم الحدود وتخط المحيط لكل معرفة بشرية" [2].

ويعلق الجابري على رأي هردر ذاك، كما يلي وبدعْم من رأي سابير: إن تلك الملاحظات "لاتكذبها الأبحاث والدراسات الحديثة... يقول سابير، وهو باحث لغوي واثنولوجي، إن (لغة جماعة بشرية ما، جماعة تفكر داخل تلك اللغة وتتكلم بها، هي المنظم لتجربتها...:إن كل لغة تحتوي على تصور خاص بها للعالم)" [3].

وبعد أن يقرر الجابري ذلك، بخفة المتحمس لفكرة تبعية الفكر للغة، يلجأ إلى خطوة تالية يجعل منها "القشة التي قصمت ظهر البعير". فهو في سبيل ذلك، لايتورع عن تزوير الحقائق التاريخية. لقد كتب الرجل، محدداً مايراه علاقة بين "القوالب النحوية المنطقية العربية بمقولات أرسطو التي يمكن اعتبارها مرتبطة باللغة اليونانية. فخلو مقولات أرسطو مما يقابل المصدر في لائحة المشتقات العربية يمكن تفسيره بكون المصدر يدل على الحدث، أي الفعل بدون زمان. وإذا ربطنا هذا

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي– المعطيات المقدمة سابقاً، ص241–242.
(2) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي – المعطيات المقدمة سابقاً، ص77.
(3) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي – المعطيات المقدمة سابقاً، ص76.

بمجال الفكر المجرد وجدنا أن خلو مقولات أرسطو مما يقابل المصدر في المشتقات النحوية العربية له دلالة خاصة. ذلك أن المصدر عند النحاة هو مايدل على فعل بدون زمان، هذا في حين أن العقلية اليونانية لاتستسيغ حدوث شيء خارج الزمان" [1] .

في هذا النص الأخير وبالعلاقة مع النص السابق عليه، نضع يدنا على ثلاث نقاط في الحقل الذي نحن فيه. أما الأولى فتجعلنا نضع بين قوسين المصداقية الجابرية الخاصة بأصول البحث العلمي ودقته التوثيقية واتساق النص المقدم، في حين تفصح الفكرة الثانية عن نفسها بالنزوع المركزوي الأوربي الجابريّ؛ وأخيراً، تظهر الفكرة الثالثة وتعبر عن نفسها بلحظة التفكير الذرائعي المراوغ لدى الجابري.

فإذا كنا – في نص سابق – قد شهدنا على أن الكاتب الجابري أخذ على عاتقه ألاّ يتناول العقل العربي من موقع الإقرار بوجود "عقلية" عربية فطرية وراسخة رسوخ البيولوجيا، فإننا –الآن– نكتشف أن شهادتنا هذه هي "شهادة زور". فالرجل يُحلّ نفسه من ذلك التعهد النظري، حيث يأخذ عملياً بما ينفيه هناك. فهو يتحدث عن "العقلية اليونانية (التي) لاتستسيغ حدوث شيء خارج الزمان". هاهنا، يفقد الكاتب "مصداقيته" و"شجاعته" الفكرية في طرح الأشياء بمسمياتها: نعم، الجابري ينطلق في كتاباته من المرجعية الاوروباوية الاستشراقية (المركزوية الاوربية)، التي تجد أحد أسسها الكبرى في مصطلح "العقلية" وفي الثنائية الجبرية بين "عقلية غربية – أوربية" و "عقلية لاغربية – شرقية". وهذا من شأنه أن يشكك في أن الجابري ينتج نصاً متسقاً بالمعنى المنطقي التوثيقي المخترق من معجمية أساسية موحدة.

---

(1) جورج طرابيشي: بين الخطاب السياسي العربي وزميله اليوناني السالف – جريدة الحياة، 14 شباط، 1996.

أما في النقطة الثانية، فإن محاولات الجابري تقديمَ كتاباته في "الفكر والعقل العربي" على أنها "تدشين عهد جديد" في تاريخ هذين الأخيرين وفي "عملية النهوض العربي" المطروح على بساط البحث العربي الراهن، توضع في موقعها الحقيقي وفي حدودها: إنها كتابات تندرج **-فيما يخصّنا منها في هذا المبحث-** في التأسيس الإبيستيمولوجي للثنائية الجبرية المنوه بها وفي إظهار أنها فصل المقال في التمييز بين الشرق والغرب (وكذلك بين المشرق والمغرب كما يتضح معنا على مدار مبحثنا هذا)، ومن ثم في الإلحاف على دونية الأول إزاء الثاني. هاهنا، تظهر خطورة الفكر الجابري على الفكر العربي، لأنه يتحدث من داخله وباسمه. وسوف نلاحظ أن الحديث عن "عقلية يونانية لاتستسيغ حدوث شيء خارج الزمان" سيكرس من قبل الجابري بحديث عن "عقلية يونانية تكرس العدل والحرية والديمقراطية"، مقابل الحديث عن "عقلية عربية تستسيغ حدوث شيء خارج الزمان" و"تقوم على السطو والاستبداد".

إن هذا الذي يفصح عن نفسه في النقطة الثانية، يخصصه الجابري **لغوياً**. وهنا، يبرز الحديث عن "عقلية لغوية عربية" و"أخرى لغوية يونانية". فإذا كانت اللغة، كما يقول هردر، "ترسم الحدود وتخط المحيط لكل معرفة بشرية"، و"تحتوي"، كذلك وكما يقول سابير، "على تصور خاص بها للعالم"، فإن "الفكر" المطابق لهذه اللغة يستمد تشخصه وتشكله منها وعبرها. وبذلك، تتحدد ضوابط الفكر واحتمالاته وآفاقه من موقع اللغة، بحيث تغدو هذه الأخيرة حاملاً ومحمولاً. والآن، إذا كانت اللغة **اليونانية** لاتستسيغ حدوث شيء خارج الزمان **(فهي إذاً لغة تاريخية)**، وكانت اللغة **العربية** تستسيغ حدوث شيء خارج الزمان (فهي إذاً لغة لاتاريخية)، فإن التقابل بين اللغتين المذكورتين يغدو تقابلاً بين التاريخ واللاتاريخ، بين التاريخي واللاتاريخي. ومن ثم وحيث كانت اللغة هي خط الفكر ومحيطه وتشخصه، فإننا نجد أنفسنا أمام ثنائية هي معقد المسألة عند السيد الجابري وتتحدد بالتقابل بين **"الفكر اليوناني التاريخي" و"الفكر العربي اللاتاريخي"**.

والحق، إن الجابري كان قد بثّ أفكاره هذه في مواضع مختلفة من كتاباته. فقد مرّ معنا، مثلاً، تحديده للغة العربية من حيث هي **"لغة تاريخية وحسية"**، ومن حيث **"إنها إذ تعلو على التاريخ لاتستجيب لمتطلبات التطور"**، على حد تعبيره هو. وإذا ماعدنا إلى فهم الجابري للغة بوصفها ضابطاً ومشخصاً للفكر، أمكننا القول بأن **"الفكر العربي اللاتاريخي والحسي إذ يعلو على التاريخ لايستجيب لمتطلبات التطور"**. ولعلنا نطرح ـ في هذا السياق – السؤال المركب التالي تعبيراً عن مرارة الموقف وسخريته: هل ماقدمه الجابري في كتاباته يدخل في "الفكر العربي"، وهل اللغة التي أنجز بها ذلك هي العربية أم أخرى، مثلاً الفرنسية؟

يبقى، أخيراً، أن ننوه إلى **أخلاقية المراوغة الذرائعية**، التي يلجأ إليها السيد الجابري بغية سدّ ثغرة أو أخرى تواجهه في عمله. فلقد رأيناه يقارن "القوالب النحوية المنطقية العربية بمقولات أرسطو التي يمكن اعتبارها مرتبطة باللغة اليونانية". ولما كان ينطلق من مرجعية ثابتة في ذهنه هي "الأورباوية المركزوية"، فقد تعين عليه – في سبيل الحفاظ على هذه المرجعية متسقةً في كتاباته – أن يدلل على أن المعطيات والوقائع موضوع بحثه تستجيب لها وتصادق على مطالبها المنهجية والنظرية. إن المصادرة على المطلوب دون تفحص لمعطيات البحث ذاته، هو مايفعله الجابري عملياً ويلصقه بآخرين نظرياً.

وقد انتبه إلى ذلك جورج طرابيشي، حيث لاحظ "أن ناقد العقل العربي يخدع قارئه: فهو يقارن بين مقولات أرسطو والقوالب النحوية العربية ليستنتج بأن العقلية اليونانية الممدوحة، بعكس العقلية العربية المهجوة... والحال ان المقارنة لاتصح إلا إذا جرت بين القوالب النحوية لكل من اللغتين العربية واليونانية. والحال أيضاً أنه لو كان لناقد العقلية العربية أدنى علم باللغة اليونانية لكان امتنع عن إجراء المقارنة التفاضلية لأن المصدر الدال على حدوث فعل في (لازمان) ليس موجوداً في اللغة اليونانية فحسب، بل هو أيضاً، على مايفيدنا الإختصاصيون في هذه اللغة، قالب رئيسي من قوالبها النحوية"[1] .

---

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

نعم، إن "الخداع" و"غياب التوثيق" و"المصادرة على المطلوب"، وغيره، تمثل عناصر في عملية تسويغ مفهوم "العقلية" والدفاع عنه وتسويقه عربياً في مرحلة الإنهيارات والهزائم والاختراقات العظمى: إنها عودة مؤزرة للإيديولوجيا الجبرية الجيوبوليتيكية؛ مع الإشارة إلى أن المفهوم المذكور يأتي- في السياق الجابري ـ بصيغة محددة، هي التي أسس لها عتاة المستشرقين العرقيين، وهي صيغة التقابل بين الشرق والغرب، العقلانية واللاعقلانية. أما الخصوصية الجابرية فتكمن، هنا، في جعل "الشرق" شرقين، مشرقاً عربياً ينتمي إلى "الشرق القح" ومغرباً عربياً ينتمي إلى حضارة "العقلانية النقدية"، إلى "الغرب".

أما مايتصل بـ "السبب" الثاني لموقف الجابري من "العقل العربي والثقافة العربية والزمن الثقافي العربي"، على النحو المعني هنا، فلعلنا نقول اننا حتى إذا أخذنا بالقول – وهو قول إشكالي لعله متأثر جزئياً بابن خلدون ومونتسيكو- بأن الجغرافيا الطبيعية (وخصوصاً وجود مناطق مائية أو غيابها) هي التي تحدد، على نحو حاسم، نمط الوجود الاجتماعي الاقتصادي وما ينطوي عليه من بنيات ثقافية وسياسية وأخلاقية سيكولوجية وغيرها، فإننا سنواجه بحقيقة تاريخية بسيطة تجعلنا نشكك في كيفية قراءة الأستاذ الجابري التاريخ العربي، سواء كانت خلفيتها ذات طابع منهجي قاصر واعتباطي أم ذات بُعد ايديولوجي ذي مصادر مركزوية أوربية – فرنسية؛ تلك هي وجود مثل تلك "البيئة البحرية – النهرية – المائية" في قلب الدولة الأموية، التي ينطلق منها هو في ضبطه لمرحلة "التدوين"، كما في أطراف منها، إضافة إلى الامبراطورية العربية الإسلامية لاحقاً.

هكذا إذاً، تبدو عملية تهشيم العقل العربي عبر اختراقه في تاريخيته، أي في تحويله إلى مومياء فوق التاريخ".

ثانياً: في هذا المعقد من المسألة، يمكن ملاحظة أن ثنائية الجابري الميتافيزيقية الجديدة بين الإتصال والإنفصال، والبحر والصحراء، تقود إلى القول بـ "حتمية

جغرافية عرقية" تحكم الحضارات البشرية وأنماط الحياة البشرية، وتوصلنا – من ثم – إلى الأخذ بـ "عقليات" مختلفة وثابتة، ومن ضمنها "العقلية العربية". ومن خصائص هذه الأخيرة أنها تقوم على "الرؤية البيانية (العالمة) للعالم – التي يحكمها – مبدآن...: **مبدأ الإنفصال ومبدأ التجويز**"، [1] إضافة إلى **"مبدأ المقاربة"**. "وكما يجد مبدأ الإنفصال أصوله وفصوله... في طبيعة البيئة التي تعكسها اللغة العربية...، يجد مبدأ التجويز الذي تكرسه الرؤية (العالمة) مايفسره في ذات البيئة.. **وإذن فالمبدأ الذي يؤسس وعي سكان هذه البيئة لن يكون السببية ولا الحتمية بل سيكون: الجواز ، كل شيء جائز**... على أن مبدأ التجويز ليس إلا نتيجة لمبدأ الإنفصال كما تكرسه البيئة الصحراوية في وعي سكانها" [2]. ويوضح الكاتب المبدأ الثالث (المقاربة) من موقع مايسميه "علوم العرب في الجاهلية". فإذا كانت هذه الأخيرة متمثلة في "النجامة والقيافة،والفراسة والعيافة، والكهانة والعرافة" [3] ، فإن "وظيفة كل منهما إنما هي المقاربة، مقاربة طرفين بين بعضهما ببعض (بحثاً عن) علامة وأمارة لاغير" [4] ، أي دون الوصول إلى "برهان". ذلك لأنه لايوجد في "(علوم العرب في الجاهلية) مكان لفكرة السببية بمعنى الاقتران الضروري بين الحوادث، لأن هذه (العلوم) مبنية على مجرد الاستدلال بالأمارات، والأمارة علامة على الشيء وليست علة ولامعلولاً" [5] .

وبعد أن يكون الجابري قد "لخص" مادعاه "علوم العرب في الجاهلية" بغياب فكرة السببية والعلّية (هكذا دون تقصّ تاريخي مشخص للنصوص الغزيرة النثرية والشعرية وغيرها المتحدرة من المرحلة المعنية وبعيداً عن ضبط مايسمى خطأً وقصوراً بالجاهلية ضبطاً تاريخياً وحضارياً)، فإنه ينتقل إلى الخطوة التالية، التي

---

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي – المعطيات المقدمة سابقاً، ص239.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة سابقاً - ص 242–243.
(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص245.
(4) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص244.
(5) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص247

"يقصم بها ظهر البعير". فالرجل، وقد غابت عن ناظره وذهنه أن "هـذا هـو غـير ذاك"، وأن مبدأ التغاير الماهوي ذو طـابع شمـولي كونـي، يعلـن أن تلـك الخطاطـة "الجاهلية" أخذ بها "المتكلمون، بل البيانيون جميعاً... أخذوهـا بـدون وعـي، بـل استضمروها بصورة لاواعية" [1]. وأخيراً وبحسب تلـك الرؤيـة "الجغرافيـة العرقيـة القدرية"، يستخلص الجابري الخلاصة الشاملة التالية، حيث يعلن: "يتضح مما تقدم أن عالم المعرفة الذي تحمله معها اللغة العربية التي جمعـت مـن (الأعرابـي) يحكمـه مبدآن:

مبدأ الإنفصال ومبدأ اللاسببية أو التجويز. أما آلية إنتـاج المعرفـة.. فيحكمهـا فعل عقلي واحد هو المقاربة. والجانبان، أعني مـايحكم الرؤيـة ومـا يحكـم المنهـج، مترابطان متكاملان. فالرؤية القائمـة علـى الإنفصـال وعـدم الاقـتران الضـروري تجعل الجهد العقلي محصوراً في المقاربة بين الأشياء بعضها مع بعض لايتعداها" [2].

إن "أصول وفصول" الفكر العربي عامة تمكث في "بيئة صحراوية" تقوم حبات رملها على الإنفصال، في حين أن "أصول وفصول" الفكر الغربي عامـة تمكـث في "بيئة بحرية" تفصح قطرات مائها عن نفسها بصيغة الإتصال. وإذاً، فنحن علينا أن نفسر أفكار ورقة بن نوفل وقس بن ساعدة الإيادي وزهـير بـن أبـي سـلمى عـبر "الإنفصال"، الذي لاينتج حالة تاريخية متصلـة ومبدعـة، في حـين أننـا نفسـر آراء فرجيل واسخيلوس وهومـير عـبر "الإنفصـال"، الـذي ينتـج حـالـة تاريخيـة مبدعـة أفضت إلى طاليس وفيثاغورس وديموقريط وارسطو الخ... كما علينا -إذا مادفعنـا الفكرة الجابرية إلى استنتاجاتها - أن ننظـر إلى عـدي بـن زيـد العبـادي والمرقّـش الأكبر وامرؤ القيس وغيرهم على أنهم، فكرياً، ممـاثلون لابراهيـم النّظـام المعتزلي والفارابي وابن النحوي وأبي سليمان السجتاني وغيرهم! لماذا؟ لأن "العلاقات في مجتمع رعـوي هـي علاقـات انفصـال"، ولأن "كائنـات أرض الصحـراء كائنـات

---

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

سمائها: السماء صافية كالمرآة، ونجومها في الليل نقط بل ذرات، بعضها متناثر كالحصى وبعضها متقارب كحبات الرمل (المجرات) ولكن لكل منها كيانه الخاص"! [1]

إن هذه الرؤية اللاتاريخية المسطّحة والبعيدة عن البحث العلمي الجاد، لايكتفي صاحبها بإعلانها صالحة على صعيد ما يعبِّر عنه بالمصطلح الزائف تاريخياً ومعرفياً "الجاهلية" [2] – رغم أن هذه الصلاحية هي ذاتها زائفة بسبب من أنها تنطلق من حتمية جغرافية عرقية–، بل يسحبها كذلك على التاريخ العربي اللاحق، الإسلامي ومابعده [3] . وعلى هذه الطريق، يكون الجابري قد انتهك "قانون الهوية" وتاريخية الحدث الاجتماعي والتاريخي، ووضع الباحث في الفكر العربي تاريخاً وراهناً أعزل من الأدوات المعرفية الناجعة أمام "موضوع بحثه"، الذي وإن ظل محافظاً على كونه "فكراً عربياً"، فإنه خضع لتحولات بنيوية عميقة ونوعية على امتداد الحقب التاريخية العربية.

والجدير بالملاحظة أن مسلك الجابري ذاك الإختزالي يقود إلى تهشيم الحدث التاريخي فيما هو عليه وفيما يجعل منه حدثاً مغايراً لأحداث أخرى. وهذا يعني أننا، مرة أخرى، أمام أوهام المثالية الفلسفية. فـ"العقل العربي"، الذي حدده

---

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص241–242.

(2) أنظر حول ذلك كتابنا: الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى – دار دمشق، دمشق 1982، الفصل الخاص بـ"الجاهلية".

(3) يوضح الجابري موقفه من هذه "الحتمية الجغرافية– العرقية" في سياق حوار معه ضمن مجلة (الوحدة – المعطيات المقدمة سابقا، ص159)، محاولاً إبعاد ماقد يكوّنه القارئ والسامع من رأي أو انطباع يوحي بـ"احتقار" الكاتب لـ "الصحراء – الشرق" وبـ "تبجيله" لـ"البحر – الغرب"، على طريقة المستشرقين الناحين لحواً مركزوياً أوروبياً: "إن عالم الصحراء طبيعة وسكانا وعلاقات...الخ هو عالم الإنفصال كما بينت في الكتاب. أما عالم الشواطئ والجزر، عالم المياه والأمواج، عالم الأنهار الكبرى فهو عالم الإتصال: الإتصال العمودي (التراكم الحضاري) والإتصال الأفقي (المبادلات والمستعمرات..) وهناك في إطار هذه المقاربة إشارة توضيحية، وهو أن ربط الإتصال بـ (البحر) يوحي بفكرة (الموجة) أو التصور الموجي للظواهر... وفي جميع الأحوال فربط الإنفصال بالصحراء لايعني التنقيص من الصحراء ولا من أهلها ولامن قدرات سكانها... فانا ابن الصحراء.... ولولا معرفتي المباشرة بالصحراء لما اكتسبت تصورا واضحا عن الموضوع".

الكاتب بأنه "هو ماخلفته وتخلفه الثقافة العربية في الإنسان العربي، بعد أن ينسى ماتعلمه في هذه الثقافة، وبأنه – من ثم – الثابت الثقافي العربي مقابل المتغير الذي هو ماُينسى"، يغدو –والحال كذلك– هو هو، من حيث نشأ إلى حيث انتهى، الآن. لكن هذا التصور الميتافيزيقي القائم على التلفيق بين ماهو فوق التاريخ (الثابت) وماهو ضمن التاريخ (المتغير)، يحمل تهافته في ذاته. أما هذا التهافت فيبرز حالما "نتساءل حول شروط ميلاد العقل". إذ ماإن نفعل ذلك، "حتى لايعود العقل نوعاً من الألوهية" أو الشيطانية. ومن ثم، فنحن "عندما نسأل العقل عن أصوله، فإننا نقحمه في التاريخ ونعامله، تواً على أنه ظاهرة بشرية، ومن ثمة، على أنه نسبي خاضع لشروط تاريخية معينة، متقلب بتقلب تلك الشروط. وبذلك فإننا ننتقل من مفهوم لاهوتي ميتافيزيقي عن العقل إلى شيء مخالف تمام الاختلاف: وأعني إلى تاريخ لأشكال الفكر العقلاني.... فما يطلق عليه المؤرخ عقلاً، هو أنماط معينة من التفكير" .[1]

إن جان بيير فرنان، الذي يلح في القول الأخير على تاريخية العقل، ينطلق خطوة أخرى إلى أمام، حيث يشخص تلك التاريخية ويحددها بما يرافقها ويخترقها ويندمج بها من حقول التطور التاريخي المختلفة. فالأشكال المتعددة من التمحيص والافتراض والاستدلال والبرهان والتطبيق التجريبي "تتوقف كذلك على المستوى التقني لتطور العلم، وعلى الأجهزة والأدوات العلمية التي وإن كانت تشكل بحق تجسيداً مادياً للنظريات، إنما ترتبط كذلك بالتاريخ التقني والاقتصادي للمجتمعات البشرية"، إضافة إلى التطور الاجتماعي والسياسي الثقافي. ويخلص فرنان إلى القول: "ليس في وسعنا، والحالة هذه، افتراض عقل خارج التاريخ... إن العقل محايث للتاريخ البشري في جميع مستوياته" [2] .

(1) جان بيير فرنان: العقل بين الأمس واليوم – تعريب عبد السلام بنعبد العالي، ضمن مجلة (الوحدة – السنة الثالثة، العدد /26–27/ تشرين الثاني وكانون الأول 1986، ص167).
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

إن الجابري إذ يصوغ "عقله العربي" ومن ثم "ثقافته العربية" من مطلق إطلاقـاً (الأول) ومن نسبي إطلاقاً (الثانية)، فإنما يكون قد رفع أزمة الفكر العربي المعاصر إلى مستوى جديد من اللاتاريخية، تلك اللاتاريخية التي وإن تحـددت بنفـي تاريخيـة ذينك الفريقين إلا أنهـا تعتـاش علـى أزمتهمـا وتسـتمر بفضـل مـن يكرسـها مـن الكتاب والمثقفين والمفكرين العرب وغيرهم؛ والجابري واحد منهم.



❷

كان لمسألة "القـراءة مـن الداخـل"- كمـا لوحـظ في موضـع سـابق مـن هـذا المبحـث - دور مرمـوق في إبـراز جوانـب الاضطــراب والتهـافت في "المنهــج" الجابري. لقد برزت المسألة بنحو عام، وتبرز الآن بنحـو خـاص. وكـان السـؤال المركزي قد أفصح عن نفسه بالصيغة التالية: كيف يتمكـن البـاحث **المعاصر** مـن دراسة حدث تاريخي أو تراثي **منصرم**؟ أمـا السـؤال الآخـر ذو البعـد الخصوصـي فيمكـن، الآن، صوغـه كمـا يلـي: كيـف تتحـدد العلاقـة بـين بـاحث **معـاصر** وموضوع بحث تاريخي أو تراثي يُعلن أنه **قطعي ومغلق**.

إن خصوصية الموقـف في السـؤال الأخـير تقـوم علـى تصـور طرفيه (البـاحث وموضوع بحثه) من حيث هما حالتان متكافئتان بنيوياً ووظيفياً. أما التكـافؤ هـذا فيتضح من موقع التأكيد على أن الطرفين المذكوريـن كليهمـا قطعيـان ومغلقـان. فإذا كان الحدث التاريخي أو التراثي **العربـي** يمثل بنيـة نـاجزة بـدءاً ونهايـة، فـإن أدوات البحث المنهجية - مبلورةً هنا في البنيانية - تكرّسها، **بعـد** أن تكـون هـي اختلقتها. إن ظهور الفريقين بمظهر التكافؤ والإتساق يأتي من واحد منهمـا، هـو الباحث بأدواته المعنية. فإذا كان "العقل العربي" **قد تحدد** بنية ووظـائف ودلالات وآفاق **حيـث تكـوّن** في نطـاق جغرافيـا صحراويـةٍ قطعيـة السـمات والخصـائص الطبيعية "الفطرية"، فإن "الفضل" في ذلك يعود إلى المخيّلة البنيانيـة. ولكـن الأمـر يظل، بفضل ذلك، في حدود طرفين متناغمين لايثيران ماأثاره الموقف السابق من تناقض واضطراب **شكليين**.

ويتضح الأمر أكثر، إذا تناولنا تصور الجابري حـول مفهـوم "الهويـة العربيـة". هاهنا، يثني الكاتب على آرائه اللاتاريخيـة المهيمنـة علـى كتاباتـه، ولكـن بصيغـة الخصوصية التي يمتلكها هذا المفهوم. فمن طرف أول، يلح على الثنائية الميتافيزيقيـة بين المطلق والنسبي والثابت والمتغير؛ ومن طـرف آخـر، يـرى أن "التطـور" الـذي

يحدث ولايمكن التنكر له، يتحدد بـ"ضرورة" إعادة النظر في العناصر المكونة لتلك "الهوية" في جانبها الإطلاقي، الثابت. يقول الجابري: "الهوية العربية هوية مكتملة وثابتة، ولكن التجارب والتحديات تجعل من الضروري بين حين وآخر إعادة ترتيب عناصر هذه الهوية...". (1)

يتحدد "الجديد" في هذا التصور الجابري في أن صاحبه لايغلق باب "التطور" في وجه العرب، خصوصاً منهم مَنْ ينتمي إلى "المشرق العربي". و"أهمية هذا الجديد" تبرز، على نحو خاص، إذا ماقارنّا مفهوم "الهوية العربية" هذا بالمفهوم الجابري الآخر "العقل العربي". فهذا الأخير، كما اتضح معنا من الفقرة السابقة ومن موقع الشواهد الجابرية، "هو ثوابت الثقافة العربية"، كما أن "مايبقى من هذه الثقافة العربية هو زمنها". وعلى هذا، فـ"الثقافة العربية بوصفها الإطار المرجعي للعقل العربي، نعتبرها ذات زمن واحد منذ أن تشكلت إلى اليوم، زمن راكد يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية" (2).

هاهنا، يضعنا الجابري أمام بعد واحد لـ"العقل العربي"، هذا البعد الذي يجسد – هنا– خياراً واحداً وحيداً للنظر إلى "عقله" المذكور. واللافت في ذلك أن الكاتب إياه يبزّ –في تصوره هذا– التصور السلفوي الإسلامي لــ "العقل الإسلامي". فإذا كان هذا التصور يعتبر "العقل الإسلامي" بنية ذهنية أفصحت تاريخياً عن نفسها، بصيغة انحدارها من الأعلى إلى الأدنى، فإن "عقل" الجابري – كممثلٍ للثقافة العربية في ثوابتها"– ليس هو ثقافة الماضي، بل هو تمام هذه الثقافة وكليتها" (3) ؛ مما يعني أن زمن هذه الثقافة وذاك العقل الكامن وراءها هو زمن واحد، زمن الركود، في حين أن زمن ذلك "العقل الإسلامي" ينقسم على الأقل إلى حقبتين، حقبة القمة وحقبة الإنحدار.

❁❁❁❁❁

---

(1) حوار مع الجابري ضمن مجلة (المنابر اللبنانية– عدد 11 عام 1987) – عن مجلة الوحدة–عدد 43 أبريل 1988، ص185.

(2) محمد عابد الجابري – تكوين العقل العربي، المعطيات المقدمة سابقاً، ص70.

(3) محمد عابد الجابري – التراث وتحديات العصر– المعطيات المقدمة سابقا، ص46.

ذلك مايتصل بـ"العقل العربي" الجابري. أما مايميز بينه وبين "الهوية العربية"، حسب تصورها الجابري، فيعلن عن نفسه بصيغة **الشرح الشكلي**، الذي يظهر في العلاقة بين الثابت المطلق والمتغير النسبي ضمن تلك "الهوية". والآن، إذا اعتبرنا، نحن من طرفنا، أن القول بوجود "تجارب وتحديات متغيرة" إلى جانب "هوية مكتملة وثابتة"، صيغة سلبية قاصرة من صيغ الإقرار بزيف القول بـ "مطلق مكتمل وثابت" وبإخفاق السجال عنه، فإن السؤال التالي يفرض نفسه على "صاحب الخطاب الجابري": إذا كانت الهوية العربية **مكتملة وثابتة** (منذ متى؟)، أي متحققة في تمامها وكمالها في لحظة مايختارها هو، فكيف علينا أن نفهم القول بـ"ضرورة **إعادة** ترتيب عناصرها"، في ضوء "التجارب والتحديات"؟ ثم، هل مرّ العرب في لحظة ما هي التي يختارها بـ "نوع خاص من التجارب والتحديات" امتلك القدرة على أن يجبّ مايمر عليهم لاحقاً من "تجارب وتحديات" أخرى؟ بل، هل كانت التجارب والتحديات والأحداث والمواقف والآراء الخ...، التي مرّ بها العرب في القرن الثاني للهجرة – وهو عصر التدوين – والتي أفضت إلى عملية صوغ "الهوية العربية"، أكثر عمقاً وشمولاً وخطورة وكونية من التجارب والتحديات الخ التي يواجهها العرب **الآن** وعشية الانتقال إلى القرن الواحد والعشرين؟

وإذا كان الجواب عن تلك التساؤلات يحمل –في عمقه– تأكيداً على أننا نحن العرب الآن ربما نعيش التحديات الأكثر خطورة وتأثيراً وعمقاً في حياتنا بسبب الانهيار الشامل للمشروع النهضوي العربي وتعاظم المشروع الصهيوني الأميركي عربياً وعالمياً، فكيف تبقى "الهوية العربية مكتملة وثابتة"، إلا من إمكانية "إعادة ترتيب عناصرها" تحت ضغط "التجارب والتحديات" المتجددة في "التاريخ العربي؟ وحيث يقتصر الأمر على "إعادة ترتيب" الهوية المذكورة، فإن السؤال المركب التالي يطرح ذاته: ماهي تلك العناصر –المكتملة والثابتة – المكونة

لـ"الهوية العربية"؟ وإذا علمنا ـ من الجابري نفسه ـ أنها (أي العناصر) لاتخرج عن كونها عناصر "الثقافة العربية في ثوابتها" وأن هذه الثقافة هي "العقل العربي"، وان الثقافة المذكورة، بوصفها الإطار المرجعي لذلك الأخير، هي ذات زمن واحد منذ تشكلها هو "زمن الركود"، فما الغاية -والحال كذلك- من الحديث عن "إمكانية أو ضرورة إعادة ترتيبها بين حين وآخر"؟

إن الجابري الذي يلجأ – في موضوعته عن "العقل العربي ذي الزمن الراكد" – إلى القول بقطب واحد أحد وغير قابل للاختراق، على نحو ما ومهما كان هذا "النحو"، يعلقّ هذه الموضوعة تعليقاً ما حيث يعلن موضوعته الأخرى حول "الهوية العربية المكتملة والثابتة" وضرورة إعادة ترتيب عناصرها بين حين وآخر استجابة للتجارب والتحديات". وإذا مااعتقد (أي الجابري) أنه – في هذه الموضوعة الأخيرة – يجيب عن مسألة "الثابت والمتغير"، فإنه يقع في وهم منطقي وأيديولوجي. فنحن في هذه الموضوعة، كما في تلك، نقف أمام حالة أساسية واحدة، هي ميتافيزيقا المطلق والمغلق. وما القول بـ "ضرورة إعادة ترتيب عناصر هذا المطلق بين حين وآخر..." سوى صيغة خجلى من صيغ نزعة تلفيقية تعمل على إخفاء تشقّق مصداقية القول بذلك المطلق المغلق.

والملفت الطريف أن برهان غليون، صاحب "اغتيال العقل"، يثنّي على المفهوم الجابري حول "العقل العربي"، معتبراً أن هذا الأخير يأتي مصادقةً على القول بـ"بنية تقليدية مغلقة وثابتة". فهو يعلن أن الجابري يقدم "البرهان الساطع والقاطع على استمرار هذه البنية التقليدية التي تكونت منذ القرن الثاني للهجرة... ولعل مفهوم العقل العربي نفسه كماهية ثابتة، تتكون وتبقى وتستمر، وتتجاوز الزمان والمكان، يقدم بذاته التفسير المطلوب" (1)

إن مثل هذه المصادقة على وجود "ماهية ثابتة تتجاوز الزمان والمكان" من

---

(1) برهان غليون: الاجتماع السياسي للحركة الإسلامية – محاولة للفهم والتفسير، ضمن مجلة (قضايا فكرية– الكتاب االثالث والرابع عشر، القاهرة 1993، ص369).

شأنها أن تدعم القول بوجود "عقل خارج التاريخ" وفقاً للاعتقاد بوجود "مبادئ عقلية وضعت مسبقاً وبصفة نهائية"، على حد تعبير جان بيير فرنان. من هنا، يصح -أخيراً- أن نتساءل بحق: من أين يستمد الجابري، إذاً، مسوغات دعوته "لتدشين عصر تدوين جديد" في "الثقافة العربية"، التي تكوّن -بثوابتها" - "العقل العربي"؟! هكذا وعلى ذلك النحو، تتبين أن آلية التفكير المنهجي لدى الجابري، لم تستجب لـ "رغبته الذاتية" في درء مخاطر الوقوع في القول بـ "عقلية عربية". فلقد قادت، حقاً وفعلاً، إلى هذا القول. وفي هذه الحال، هل علينا أن نفهم ذلك بمثابة تعبير عن التناقض بين "الرغبة الذاتية" للكاتب وبين نمط تفكيره الذي تكون بوعيه ودون وعيه؟ إن مثل هذا التفسير وارد ومحتمل. ولكن تفسيراً آخر قد يكون - كذلك ـ وارداً ومحتملاً، وهو أن التناقض المذكور مصطنع وملفق لمقاصد ايديولوجية، هي: القول بشيء، والعمل بشيء آخر.



الفصل السادس

"الثقافة – الفلسفة العربية" بحامل اجتماعي تاريخي

"غير عربي – يوناني"

إن الخطوة "المنهجية"، التي أنجزها الجابري باتجاه التأسيس لاختراق جدلية الداخل والخارج، والتأثير والتأثر، والذات والآخر، والتي أتينا على بعض مظاهرها لديه، نواجهها – بكيفية فوضوية – على صعيد العلاقة بين الثقافة "العربية" والثقافة اليونانية في العصور الوسطى العربية الإسلامية. فالرجل يكرس جهوده- بادئ ذي بدء – باتجاه تقصي الخصوصية في كلتا الحضارتين اليونانية والعربية الإسلامية، فيتبين له مايلي: "إذا جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها فإنه سيكون علينا أن نقول عنها إنها (حضارة فقه)، وذلك بنفس المعنى الذي ينطبق على الحضارة اليونانية حينما نقول عنها إنها (حضارة فلسفة)" [1].

ولكن الكاتب يقفز خطوة أخرى، بعد تلك التي أوجد بموجبها تقابلاً وتجاوراً بين الحضارتين المذكورتين. هذه الخطة تقوم – هكذا ببساطة- على إعادة اللقاء بل على المزاوجة بين هاتين الحضارتين من موقع واحدة منهما هي الحضارة العربية الإسلامية. وقبل أن نأتي على هذه "المزاوجة"، ينبغي ضبط ذينك "التقابل والتجاور" بين الفريقين المذكورين. فالحضارة العربية الإسلامية، التي تسمّى بمنتجها (الفقه)، يحدد الجابري الثقافة التي أنتجتها، أي الثقافة العربية، على النحو التالي:

"(الثقافة العربية) -هكذا بين قوسين يضع الكاتب العبارة: تيزيني – بوصفها الإطار المرجعي للعقل العربي، نعتبرها ذات زمن واحد منذ أن تشكلت إلى اليوم، زمن راكد يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية،

---

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي – المعطيات المقدمة سابقاً، ص96.

يعيشه دون أن يشعر بأي اغتراب أو نفي في الماضي".[1] ذلك لأن "العربي حيوان فصيح، فبالفصاحة وليس بمجرد العقل تتحدد ماهيته" [2]، تلك "الفصاحة" التي ترتكز إلى لغة لها، بتعبير الجابري "خاصيتان أساسيتان...: لاتاريخيتها وطبيعتها الحسّية" [3]. ولما كانت هذه اللغة العربية "لاتتوفر على الأدوات والآليات الضرورية للتفكير، فهي ليست لغة ثقافة وفكر: خط التشديد مني- ط.تيزيني" [4]. أما الثقافة الأوربية فتتأسس على العلم والفلسفة، ومن ثم على "العقل العقلاني - العلمي". وعلى هذا الأساس، إذا كانت "الرسالة" للشافعي قد شرّعت للعقل الفقهي خصوصاً والعقل العربي بعامة [5]، وكان هذا العقل قائماً على كونه لاينتج إلا من خلال إنتاج (أصل) آخر [6]، فإن "قواعد المنهج" لرينيه ديكارت هي التي أسست للفكر الفرنسي خاصة وللعقلانية الأوربية الحديثة عامة، المؤسّسة [7]- هي بدورها وضمن مفهوم التقدم "الأوربي" القائم على استمرارية تاريخية" [8] - على الفلسفة والعلم. ثم، إذا كان "ماندعوه (الفلسفة الإسلامية" لم تكن (قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص)"، فإن الفلسفة اليونانية كانت كذلك، أي قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص [9] وبصيغة مكثفة، يتحدد الخطاب الجابري - على هذا الصعيد - بالإنطلاق من أن الفكر الأوربي يفصح عن نفسه بعنصريْ العقلانية والتقدم التاريخي، في حين تتم عملية الإفصاح هذه بالنسبة إلى الفكر العربي بعنصريْ الفقه والركود التاريخي.

إن ذينك التقابل والتجاور يفضيان - في ضوء هاجس المقارنة الميتافيزيقية

(1) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص70.
(2) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص75.
(3) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص86.
(4) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص80.
(5) أنظر محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص100.
(6) أنظر محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص105.
(7) أنظر محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص100.
(8) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص43.
(9) محمد عابد الجابري: نحن والتراث - المعطيات المقدمة سابقاً - ص34.

بين... وبين ومن ثم في ضوء مركزوية أوربية مشروطة بميتافيزيقا التماثل والتماهي بين مركز وأطراف - إلى التعارض والتناقض المعرفي والقيمي بين طرفيْ المعادلة (الثقافة العربية ومعها العقل العربي والثقافة الأوربية ومعها العقل الأوربي)، تلك المعادلة التي يُختزل طرفاها هذان إلى واحد منهما تُقاس به أحوال الثاني وتُراز": إن "الفصاحة" دون "العقل؛ إذ إنها، بوصفها جوهر "الثقافة العربية"، ذات زمن راكد منذ أن تشكلت إلى اليوم (ولعلنا نضيف: حتى أتى من يحركها ويعطيها زمناً جديداً متحركاً). أما "العقل الأوربي" المصوغ بـ"العلم الأوربي" والثاوي وراء الثقافة الأُوربية، فهو "في مقدمة العناصر المرشحة" لتفسير عملية "التقدم" في "التجربة اليونانية والتجربة الأوربية الحديثة"، أي "في أوربا ابتداء من القرن الخامس عشر" (1). وإذاً، "إذا كان مفهوم العقل في الثقافة اليونانية والثقافة الأوربية الحديثة والمعاصرة يرتبط بـــ (إدراك الأسباب) أي بالمعرفة...، فإن معنى (العقل) في اللغة العربية وبالتالي في الفكر العربي يرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق... ولكن فرق كبير بين الاتجاه من المعرفة إلى الأخلاق والاتجاه من الأخلاق إلى المعرفة. في الحالة الأولى، وهي حالة الفكر اليوناني- الأوربي، تتأسس الأخلاق على المعرفة، أما في الحالة الثانية، حالة الفكر العربي، فتتأسس المعرفة على الأخلاق" (2) .

ولندقق في الفكرة التالية، التي تمثل بالنسبة إلى التمايز القطعي بين "العقل العربي" و"العقل الأوربي"، حسب الجابري، المعقد الحاسم: "إن النظرة المعيارية نظرة اختزالية ، تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يضفيه عليه الشخص (والمجتمع والثقافة)... أما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية"(3).

---

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي – المعطيات المقدمة سابقاً، ص335.
(2) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها – ص29–30.
(3) محمد عابد الجابري: المرجع السابق نع معطياته المذكورة ذاتها – ص32.

لابد من القول، هنا، بأن السيد الجابري يسلك مسلكاً وعراً وربما مفعماً بالشبهات، وإن لم يكن هو يظن (ضمناً) أن مسلكه هذا قد هُيء له بأقلام مجموعة من المستشرقين الأوربيين، أمثال فكتور كوزان وارنست رينان[1]. فالتحدث عن "عقل عربي – معياري اختزالي" و"عقل أوربي – موضوعي تحليلي تركيبي"، شأن من شؤون نزعة مركزوية أوربية مقيتة ونغلة (فاسدة) غدا أمرها مفتضحاً على الصعيدين العلمي البحثي والإنسانوي. وسوف نتبين فساد هذه النظرة الموغلة في إيديولوجيتها الزائفة، لدى داعيتها الجابري، مرتين، مرة حين وقف في وجهها مفكرون أوربيون صارمو الإلتزام العلمي وذوو نزعة إنسانية، (مثل S.Munk)، ومرة حين يظهر لنا الجابري –في ذلك– متلاعباً بشواهد مأخوذة عن الرازي وجابر بن حيان، ومبتسراً لها؛ إضافة إلى إسائته تأويلها، بحيث صادر على النتيجة المطلوبة سلفاً: أن يجعل من النص الرازيّ والآخر الحيانيّ تكريساً لوهمه بأن العقل العربي "معياري" وليس ذا نسيج "موضوعي" [2]؛ محققاً –بذلك– مأأشار إليه أحد محاوريه (وقد أتينا على ذلك من قبل) وما يمكن إضافته الآن، وهو أنه انطلق، في تفكيره وبرهنته والنتائج التي توصل إليها، من الفكر الفلسفي الغربي في نزوعه إلى التمركز على الذات.

******

إن ذلك التعارض بين كلتا البنيتين العربية والأوربية تعارضاً مكرَّساً على نحو بنياني، يجد نهايته على يد الجابري، حين يأتي على تحديد موقع "الفلسفة العربية الإسلامية" من الفلسفة اليونانية. ههنا، ينحل التعارض المذكور بين الفريقين، ليحل محله نمط من الإلحاق البنيوي والتاريخي لتلك بهذه. وفي هذا الحال، نواجه

---

(1) أنظر، خصوصاً، كتابيْ هذا الأخير: "تاريخ اللغات السامية"؛ و"ابن رشد والرشدية". ويتحدث سعد الدين ابراهيم عن أن الإنطلاق من وجود عقل عربي ذي كيان ميتافيزيقي ثابت خامد (يمثل) مقولة يرددها المستشرقون والصهاينة". ضن ندوة حول "نقد العقل العربي" – مجلة المستقبل العربي 1984/12، ص138.

(2) أنظر ماكتبه حول ذلك: جورج طرابيشي – إفقار العقل الفلسفي العربي على يد الجابري، ضمن جريدة (الحياة – 1993/2/24، ص18).

الجابري وقد أمعن في اختراق التاريخي والمنطقي، والعمومي والخصوصي، والداخل والخارج: "إن الثقافة العربية لم تكن في الواقع مجرد حلقة وصل بين الثقافة اليونانية والثقافة الأوربية الحديثة، بل لقد كانت بالفعل إعادة إنتاج للثقافة اليونانية" [1].

ويخصص الجابري ذلك فلسفياً، فيرى أن "ماندعوه بـ (الفلسفة الإسلامية) لم تكن (قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص)، كما كان الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية، وكما هو الحال بالنسبة للفلسفة الأوربية منذ ديكارت إلى اليوم، بل إن الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف أيديولوجية مختلفة متباينة". [2]

لعلنا نلاحظ أن الجابري، الذي يهاجم مايدعوه "قراءات سلفية" يُدرج فيها "السلفية الدينية" بمرجعيتها العربية الإسلامية و"السلفية الإستشراقية" بمرجعيتها الأوربية و"السلفية الماركسية" بمرجعيتها الأوربية كذلك، يعود ليجثم أمام مرجعيته "الخاصة الأوربية"، بكل إجلال وتفان، وربما بشيء من الشعور المضمر بعقدة الخواجا. إن الثقافة الأوربية تاريخاً وراهناً (ومن ضمنها الفلسفة الأوربية) هي النموذج الذي لايحيد عنه قيد أنملة، بحيث إن مالا ينضوي في حقله، ينظر إليه على أنه واحد من هوامشه بوصفه هو مركز العالم. وعلى هذا، فإن مايرد بقلم الجابري من حديث عن "ثلاث حضارات" مارس أصحابها "التفكير النظري العقلاني"، وهم العرب واليونان وأوربا [3] ، لاعلاقة له بـ"البنية الخفية الحاسمة" للنص الجابري، ويشكل – من ثم – عبئاً عليه. فحديث الرجل عن هؤلاء الفرقاء الثلاثة يرتد إلى واحد منهم، هو اليوناني الأوربي أو الأوربي وريث اليوناني. أما إدخال العرب بوصفهم فريقاً آخر هنا، فلا معنى له ضمن سياق

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي – المعطيات المقدمة سابقاً، ص48.
(2) محمد عابد الجابري: نحن والتراث – المعطيات المقدمة سابقاً، ص34.
(3) أنظر: محمد عابد الجابري – تكوين العقل العربي، المعطيات المقدمة سابقاً، ص17.

الحديث عن "عقل يوناني أوربي قائم على الموضوعية والتحليل والتركيب" مقابل "العقل العربي المعياري الاختزالي". ومع ذلك، يرى رهط من الباحثين أن منطلق الجابري ذاك حول "الحضارات أو الثقافات الثلاث ذات التفكير النظري العقلاني" هو بالأساس خاطئ تاريخياً وزائف منطقياً. ذلك لأنه (أي المنطلق) يفضي إلى القول بـ "تمركز حضاري متوسطي" يختزل حضارات وثقافات العالم برمته، مُطيحاً – بذلك – بالحضارات التي نشأت في أفريقيا وآسيا، ومنها بشكل خاص الحضارات الصينية والهندية واليابانية. [1].

ويمكننا – في ضوء ماسبق – ملاحظة أن نمطاً من ايديولوجيا التماثل الماهوي يضبط تفكير الجابري (الأورباوي، بتعبيره). وعملية الضبط هذه لعلها تبرز، هنا، في النقاط العقدية التالية:

1. الثقافة العربية هي، في جوهرها أو في أحد تعبيراتها الجوهرية، إعادة إنتاج للثقافة الأوربية.
2. إن ماندعوه بـ"الفلسفة العربية ــ الإسلامية" – وهي أحد أوجه الثقافة العربية – ليس إلا قراءات مستقلة للفلسفة الأوربية.
3. الثقافة العربية (ومن ضمنها الفلسفة العربية الإسلامية) برزت، من حيث هي، في صيغة القراءة للثقافة الأوربية، دونما حديث عن حامل اجتماعي عربي لها استنبتها وطبع وشْمه عليها، أي دونما كلام على ما يجعل من هذه الثقافة قراءة عربية لتاريخها الخاص.
4. "الفلسفة العربية الإسلامية" عبارة فاسدة منطقياً، لأنها تمثل اختراقاً منطقياً وأنطولوجياً لجدلية الموضوع والذات، والحامل والمحمول.
5. "الفلسفة العربية الإسلامية"، كجزء من "الثقافة العربية"، لم تكن قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص، "كما كان الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية".
6. "الفلسفة العربية الإسلامية"، كجزء من "الثقافة العربية" ذات الحقل

(1) يعتبر الجابري أن "الفكر الفلسفي المعاصر... أوربي في (جنسيته) ومضمونه". (نحن والتراث – المعطيات المقدمة سابقاً، ص56).

العربي، لم تمتلك "مادتها المعرفية"[1] الخاصة "الحية المتطورة"، فوجدتها في الفلسفة اليونانية (ذلك لأننا إذا نظرنا إليها - أي الفلسفة العربية الإسلامية - من زاوية محتواها المعرفي - العلمي والميتافيزيقي - ... وجدناها عبارة عن آراء وأقاويل مكرورة... والنتيجة هي الحكم عليها بالعقم)[2].

7. "الفلسفة العربية الإسلامية"، كجزء من "الثقافة العربية"، ينبغي أن يُنظر إليها في ضوء أيديولوجي فحسب، دون النظر إليها كـ "مادة معرفية مزعومة": "أما إذا نظرنا إليها من زاوية المضامين الإيديولوجية التي حملتها، فإننا سنجد أنفسنا إزاء فكر متحرك، أمام وعي متموج مشغول بإشكاليته زاخر بتناقضاته" [3]؛ وهذا على النقيض من الفلسفة اليونانية، التي كان "المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي (فيها) يتطوران في الجملة معاً".[4]

ويوسع الجابري ثنائيته هذه حول المعرفي والأيديولوجي في الفلسفة العربية الإسلامية، قائلاً: "وعليه فإن الجديد فيها يجب البحث عنه لا في جملة المعارف التي استثمرتها وروجتها بل في الوظيفة الإيديولوجية التي أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف... ففي هذه الوظائف، إذن، يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى... عن تاريخ".[5]

---

(1) أنظر ماكتبه حول ذلك في سياق دحض تصور الجابري حول "الحضارات الثلاث": سعد الدين إبراهيم والسيد يسين، ضمن ندوة: نقد العقل العربي في مجلة المستقبل العربي - المعطيات المقدمة سابقا، ص146، 148. ويمكن توسيع رقعة "المرجعية الخاصة الأوربية" لدى الجابري وإضائتها أكثر، إذا قمنا بتفكيكها جدليا تاريخيا وفي سياقها الجابري نفسه. ههنا، سنواجه ذلك بصيغة لايتعب صاحبها من اللف عليها والدوران؛ نعني بذلك صيغة "المرجعية الجاهزة". فبالرغم من تحفظنا المنهجي على استخدامها المبسّط والسجالي الإيديولوجي من قبل الجابري، فإنها تظهر صراحة وإيحاءً بـ "خطابه الحداثوي العربي" وعلى نحو يُحيل إلى الحداثة المركزية الأوربية: "الحداثة عندنا، كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة، هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معاً". (محمد عابد الجابري: التراث والحداثة - المعطيات المقدمة سابقاً ص17). ولايغرّنا "مايتكرره" الكاتب من "إضافة خصوصية" على الفكرة المذكورة، حيث يعلن أننا بحاجة إلى "الحداثة"، كما تتحدد في وضعيتنا الراهنة. ذلك لأن الرجل يصح عليه هو، بالدرجة الأولى، ماأطلقه - دون تدقيق - على عبد الله العروي، حين قال: إنه "يدعونا إلى البحث عن حل لمشكلاتنا المطروحة علينا (هنا) في التجارب التي عرفها التاريخ (هناك)". (محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقا، ص50).

(2) محمد عابد الجابري: نحن والتراث - المعطيات المقدمة سابقا - ص34.

(3) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

(4) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة سابقا - ص36.

(5) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها - ص37.

ويقود الكاتب مقوله إلى التصور التالي: "فإن ماكان يهم فلاسفة الإسلام ليس بناء تصورات جديدة على أسس جديدة، بل جعل التصور الديني مقبولاً من طرف العقل وجعل التصور العقلي مشروعاً في نظر الدين، الشيء الذي جعل من الفلسفة الإسلامية خطاباً أيديولوجياً مسترسلاً". [1]

لعله غدا – بعد ذلك – واضحاً إلى أين يقود الجابري مايحاصره بين قوسين "فلسفة عربية إسلامية"، وما المصائر التاريخية إضافة إلى "المعنى التاريخي"، التي يُنيطها بهذه الأخيرة. ولعله من مقتضيات هذه المقاربة تقصّي وتفحص ماقادنا إليه الكاتب في إطار ثنائية الإيديولوجي والمعرفي التجاورية (الميتافيزيقية) ضمن الفلسفة المذكورة:

آ– الفلسفة العربية الإسلامية هي أيديولوجيا، هي خطاب أيديولوجي مسترسل. ههنا، يقف المرء دهِشاً متسائلاً: إذاً، لم يتحدث الباحث الجابري عن فلسفة (عربية إسلامية)؟ [2] هل برأيه أن الإثنين يمثلان وجهين اثنين متماثلين؟ هل حققت الفلسفة اليونانية هويتها الفلسفية عبر توحيدها أو ربطها بين الأيديولوجي والمعرفي، وتطورهما في الجملة معاً، فيما أخفقت –بذلك– الفلسفة (أو الأصح هنا الأيديولوجيا) العربية الإسلامية؟ [3] ألا يصح –والحال كذلك– أن يكون الخطاب الأيديولوجي العربي (أو النيكاراغوي أو الإندونيسي أو ماشئت إضافة إلى الصهيوني) [4] خطاباً فلسفياً، إذا حقق شرط "الإسترسال"؟

---

(1) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

(2) في مناقشة لكتاب الجابري "نقد العقل العربي" (أنظر ذلك في مجلة: المستقبل العربي – المعطيات المقدمة سابقا، ص148)، يرى السيد يسين في هذا الكتاب خطرا على الفلسفة العربية الإسلامية. فهو يقول: "وخطورة الكتاب أنه يحاول نفي استقلالية الفلسفة الإسلامية ويعتبرها فرعا من فروع الفلسفة الأوربية".

(3) ههنا، أيضا، على صعيد هذه المسألة، يناقض الجابري نفسه، دون أن يشكل ذلك له دون أدنى مسائلة. فهو، هنا، يتحدث عن "المحتوى المعرفي في الفلسفة الإسلامية" (أنظر: نحن والتراث – المعطيات المقدمة سابقا، ص58)، بعد أن كان حديثه، من قبل، متصلاً بـ "المعارف التي روجتها هذه الفلسفة بعد أن تلقفتها من الفلسفة اليونانية".

(4) بالمناسبة، يعلن الجابري – فعلاً– أن الصهيونية "فلسفة"، بحيث تغدو – قياساً على ذلك – النازية والفاشية أيضا "فلسفة". بهذه الصورة المثيرة بسذاجتها، ترتد "الفلسفة" إلى أيديولوجيا أو أيديولوجيات، لتفقد هويتها التي تصنع منها ماهي عليه، بالرغم من بقائها مرتبطة بتلك الأخيرة. يقول الجابري: "إن هناك فلسفة موجّهة لإسرائيل أطلق عليها اسم الصهيونية) أو ماأشبه من العبارات". (حوار مع الجابري . قام به السامرائي، مجلة دراسات عربية، المعطيات المقدمة سابقا، ص112).

إن اختزال الفلسفة إلى إحدى وظائفها – وهي الإيديولوجية – والنظر إليها خطاباً أيديولوجياً مرسلاً"، يطيح بـ "خصوصيتها الفلسفية" القائمة (ضمن ماتقوم عليه) على كونها منظومة فكرية متّسقة منطقياً ومستقلة نسبياً، على نحو معقد ومتوسّط، عن الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي خصوصاً؛ في حين تبرز الأيديولوجيا -عموماً- بمثابة منظومة ذهنية لصيقة بصورة أقرب إلى المباشرة بالتعبير عن مصالح اجتماعية وطبقية وفئوية. من هنا، نتبين عسفاً وتبسيطاً مبتذلاً في الموقف الجابري الملخبط من الفلسفة والإيديولوجيا كلتيهما.

وقد نرى – في ضوء الموقف المبيّن آنفاً – أن الدُّغل الجابري يفصح عن خطَّ يقود، إذا مالاحقناه خطوة خطوة، إلى رائد مايعمل الجابري على إنجازه، وهو رينان. فإذا كان هذا الأخير قد أعلن بوضوح أنه "من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعاني أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية (لفظ عربية)..، فكل مافي الأمر أنها مكتوبة بلغة عربية"،[1] فإن تلميذه العربي يتابع هذا الخط، فيصل - بعد دراسة متمعنة – إلى أن رينان محق في ذلك، لأن اللغة العربية تقوم -أساساً- على "خاصيتين اثنتين، هما لاتاريخيتها وطبيعتها الحسية" [2]؛ مما يحول دون توفرها "على الأدوات والآليات الضرورية للتفكير، (ومن ثم) فهي ليست لغة ثقافة وفكر" [3]. وفي محصلة الموقف، يغدو من طبائع الأمور ألا تنشأ فلسفة عربية بلغة عربية. بيد أن هذا الموقف الأيديولوجي السافر في مناهضته للغة العربية والثقافة العربية، يعتقد صاحبه أن بإمكانه تعديله أو جعله مقبولاً "فلسفياً"، حين يعلن أنه من المؤكد أنه توجد "فلسفة" تحمل هوية أيديولوجية عربية أسلامية"، ولكن و(هذا التحفظ بلكنْ جوهري بالنسبة إلى تلميذ رينان) من النمط الذي يستمد هويته المعرفية من "الفلسفة الأم" اليونانية. ومن ثم، فإن ماينجزه الجابري هنا، يكمن في استبداله "اللغة" بـ "الشحنة

---

(1) E.Renan:Histoire générale et systéme comparé des langnes semitiques, paris. VIE ed .P.10 (خط التشديد مني :تيزيني).

(2) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي – المعطيات المقدمة سابقاً، ص86؛80 (سبق أن أوردنا النصين في موضعين سابقين. وخطوط التشديد مني: ط.تيزيني).

(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

الأيديولوجية" بحيث تغدو الصيغة الرينانية على النحو التالي: "الفلسفة العربية الإسلامية" هي الفلسفة اليونانية منقولة ومعبأة بشحنة ايديولوجية "عربية إسلامية".

ويبدو أن الجابري لم يدقق في الأطروحة الرينانية، فقرأها على نحو سطحي اعتباطي، مما أفقدها دلالتها الفعلية. ففي حوار معه، يعلن أن "التصور السائد هو الذي بناه المستشرقون والذي كان يعتقد بأن فلسفة الإسلام هي فلسفة يونانية أو دراسة للفلسفة اليونانية"[1]. إن رينان – وهو واحد ممّن أرسى أسس الإستشراق الغربي – لم يكن ليقول بأن فلسفة الإسلام هي "فلسفة يونانية"؛ لأنه نفى، أساساً، أن يكون هنالك حقل تفلسف عربي إسلامي، حتى لو استمد مصادره من اليونان؛ وقصر الأمر على كون العرب المسلمين نقلة فلسفة اليونان بلغتهم العربية.

إن التمييز بين المعرفي والأيديولوجي انطوى، بدوره، على التمييز بين التاريخ اليوناني الأوربي والتاريخ العربي. أما هذا الأخير فيغدو -بحسب ذلك- تاريخ الأيديولوجيا العربية، في حين يبرز ذاك بوصفه التاريخ اليوناني الأوربي للإيديولوجيا كما للمعرفة، أو بتعبير أدق تاريخ الإيديولوجيا والمعرفة هكذا إطلاقاً. وحتى يزيل الجابري أي لَبْس محتمل، على هذا الصعيد، يكتب معرفاً العلاقة بين الفلسفة والتاريخ، يونانياً أوربياً وعربياً: "الفكر الفلسفي في الإسلام... بدأ تاريخه ببداية تعرّفه على تلك الفلسفة. الفلسفة الأوربية الحديثة دخلت التاريخ بخروجها من دائرة الفلسفة اليونانية، أما الفلسفة الإسلامية فقد دخلت التاريخ من خلال تلك الدائرة". [2]

هكذا إذاً، نكون وجهاً لوجه أمام ثنائية ميتافيزيقية أخرى في الحقل التاريخي الفلسفي. إنها ثنائية الغرب والشرق (العربي هنا)، الغرب المتفلسف والشرق المتأدلج؛ومن ثم، فهما متمايزان تمايزاً ابيستيمولوجياً. وإذا ماأريد لتلك الثنائية أن

---

(1) حوار مع الجابري قام به السامرائي. ضمن مجلة (دراسات عربية – المعطيات المقدمة سابقاً، ص105).
(2) محمد عابد الجابري: نحن والتراث– المعطيات المقدمة سابقاً، ص56.

تتزحزح، فالحل يكمن في اختراق التاريخ العربي من موقع التاريخ الغربي. أما الكيفية التي يتمثل بها هذا الحل، فتفصح عن نفسها بصيغة المزاوجة بين تاريخ عربي أيديولوجي (ذي بعد واحد) وتاريخ غربي فلسفي أيديولوجي، أي بإلحاق الأول بالثاني فلسفياً معرفياً، حيث يجري الحديث - حالئذ- عن محمول غربي (يوناني) وحامل شرقي (عربي). إن النزعة التلفيقية، التي شهّر بها الجابري في صيغتها الواردة عند زكي نجيب محمود، تواجهنا هنا جابرياً بكيفية ملتبسة وماكرة. لندقق في ذلك!

يكتب المستشرق الإنكليزي المعاصر ريشارد فالتزر في بحث له بعنوان "يقظة الفلسفة الإسلامية" محدداً "الفلسفة الإسلامية" تاريخياً، كما يلي: "أود إذاً أن أقترح عليكم اعتبار الفلسفة الإسلامية - بغض النظر عن أهميتها الخاصة - كمرحلة لايمكن إهمالها من تاريخ الحضارة الغربية...، قاصدين هنا ذلك التراث الهام الذي ندرك تماماً أنه يتميز عن معتقدات الهند والصين، والذي تقوم قاعدته على مزيج من الأديان، اليهودية والمسيحية والإسلام، وعلى الموقف اليوناني المختلف جذرياً عن الحياة الإسلامية بشكل عمومي، وبشكل خاص الفكر الأفلاطوني والأرسطي منه". [1]

هاهنا، نتبيّن واحدة من النقاط الكبرى في هذا النمط من فهم الفلسفة الإسلامية، الذي يمتح منه الجابري أو يلتقي معه، على نحو أولي. ففي النمط المذكور يميَّز بين صيغتين من الحضارة، هما اليونانية والشرقية (الإسلامية). أما أولاهما فتفصح عن نفسها من حيث هي توحيدية الطابع وفلسفية النسيج؛ في حين تبرز الثانية بوصفها ذات طابع ديني تلفيقي. [2] وعلى هذا، فـ" الشرق

(1) R.Walzer: L' Ereil de la philosophie islamique - Geuthner, paris 1971,P.7-8.

(2) تطرح Sigrid Hunke فكرة طريفة حول أزمة أوربا الغربية الراهنة أو "الغرب عموماً" واحتمال "أفولها". فعلى العكس مما أعلنه نيتشه وشبنجلر من أن القارة الأوربية ستؤول إلى الأفول بفعل "قانون طبيعي قاهر" هو "قانون الحضارات"، ترى زيغرد هونكه ضرورة إرجاع "أسباب الأزمة الفكرية والنفسية الحالية في أوربا إلى التبشير المسيحي الذي أخضع هذه القارة قديماً". ذلك لأن هذا التبشير قام على "مذهب الثنوية الذي هو ملازم للمسيحية...: الله والعالم، الله والإنسان، الدنيا والآخرة...، الروح والجسد، الرجل والمرأة، الروح والمادة، النفس والجسم". ومن ثم، كان "لابد أن يعود مذهب الثنوية المسيحية على أوربا بالوبالة في نهاية المطاف، لأن الشعوب الجرمانية كانت تؤمن بوحدة الكون والكيان".(أنظر كتاب الباحثة المذكورة:
Vom Untergang des Adendlandes zum Aufgang Europas - Horizont Verlag, Rosenheim, 1989).

الإسلامي" يعلن عن نفسه، هنا، بمثابة قطع مع اليونان ماقبل الفلسفية، أي اليونان الوثنية، ومن ثم بمثابة تهيئة سلبية للعقلانية اليونانية اللاحقة. وبهذا الفهم للمسألة، تغدو "الفلسفة الإسلامية"، كما الإسلام واليهودية والمسيحية المتحدرتان من الشرق، مرحلة من مراحل "الحضارة الغربية". إن الإسلام يُنظر إليه، والحال كذلك، كإيديولوجيا ناهضت ماقبل اليونان الكلاسيكية العقلانية، لكن دون النظر إليها مندمجةً بها. هذا أولاً. أما ثانياً، فـ"تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام بدأ ببداية تعرّفه على الفلسفة اليونانية"، أي حيث التقى التاريخَ الفلسفي اليوناني (الغربي)؛ مما يعني أن التاريخ الأول نشأ بفعل من التاريخ الثاني وبحافز منه. ولكن، هنا، يتضح أن التاريخ الفلسفي الإسلامي ظل ــ مع ذلك ــ يعيش الثنائية الميتافيزيقية المعهودة (جابرياً)، أي ثنائية **ذاته الايديولوجية و ذات الآخر المعرفية**، بحيث تنشأ إشكالية معقدة أمام من يأخذ بذلك القول: إذا كانت الفلسفة اليونانية ــ بوجهها المعرفي ـ قد زُوّجت بالفلسفة الإسلامية الايديولوجية (الدينية تحديداً)، فكيف يمكن السير إلى الأمام بهذا"الزواج" دون تناقض مدمّر؟ مرةً أخرى، نواجه هنا **محمولاً دون حامل من "طبيعتة" وحاملاً بمحمول لاعلاقة له به لاتاريخياً ولا بنيوياً منطقياً ولا وظيفياً.**

ب ــ إذا كان الجابري "المنصف" ــ بتعبير من يرى في بعض المستشرقين منصفين للفلسفة العربية الإسلامية ــ يتحدث عن "جديد" في هذه الأخيرة المنظور إليها كإيديولوجيا، أفلا يلاحظ أنه ـ بهذا "الإنصاف" ـ وقع في خطأ يخلو منه أي كتاب مدرسي أو جامعي منطقي وفلسفي، وهو سلوكه باتجاه القول بـ"وظائف" دون "بنيات" أنجزتها (أي للوظائف)"الفلسفة" العربية الإسلامية المعنية،التي هي كناية عن"الايديولوجيا العربية الإسلامية". ولعل السؤال التالي يغدو وارداً، على صعيد مانحن بصدده: مَنْ أنجز تلك " الوظائف"؟ إن النزعة الوظيفية (الوظيفوية) تتغلغل في نسيج الثنائية الجابرية بين الوظائف والبنيات. فهي (أي النزعة المذكورة) تنطلق من أن "المرئي" هو الذي يحدد الموقف، دونما عودة لـ"الخفي"؛[1] ومن ثم، فإن مايظهر على صعيد العلاقات الوظيفية بين عناصر بنية ما، يختزل

(1) أنظر: موريس غودولييه ــ الوظيفية والبنيوية والماركسية، المعطيات المقدمة سابقاً،ص238.

هـذه الأخـيرة ويلخصهـا. وفي ضـوء ذلـك، يمكـن تلخيـص موقـف الكـاتب (الأورباوي المتحمس) الجابري، بالقول بوجود "بنيات خارجية -يونانية"متجاورة مع"وظائف داخلية- عربية إسلامية"، وبأن هذه تستمد وظيفيتها من تلك.

ج ـ ويتصل بالمسألة المطروحـة مـا يعلنـه الجـابري، علـى صعيـد العلاقـة بـين المعرفي والايديولوجي، من أن الأول (المعرفي) يموت بانتهاء الفلسـفة الـتي أنتجتـه، في حين يبقى الوجه الآخر منها (الايديولوجي) مستمراً لمراحل تاريخية تالية، يظـل يحياها بصور وكيفيات مختلفة: "إن المحتوى المعـرفي في الفلسـفة الإسـلامية، بـل في كل فلسفة سابقة لمرحلتنا المعاصرة، يشكل في معظمه مادة معرفية ميتة غـير قابلـة للحياة من جديد، أما بالنسبة للمضمون الايديولوجي فالأمر يختلف. إن له،بشكلٍ من الأشكال (حياة أخرى) يظل يحياها على مـر الزمـن في صـور مختلفـة"[1]. أمـا السبب الكامن وراء ذلك، فيقدمه الجابري علـى لسـان باشـلار:"المحتـوى المعـرفي علم والعلم له تاريخ، وتاريخ العلم هو ـ كما قال باشلار ـ تاريخ أخطاء العلـم، ولذلك يموت المحتوى المعرفي في كل فلسفة موتة واحدة وإلى الأبد"؛ علـى عكـس الايديولوجيا، التي "زمانها (مستقبل) فهي تعيش مستقبلها في حاضرهـا ولكـن في صورة الحلم" [2].

إن الجابري يشكك ـ في شخص ثنائيته الميتافيزيقية بين المعرفي والايديولوجي ـ أولاً في أن التجادل بين الفريقين يتـم بحسـب الشـرط التـاريخي المشـخص، الـذي ينموان في سياقه، وثانياً في "التراكم" المعرفي عبر التاريخ؛ كمـا يقـف قـاصراً عـن إدراك أن "العلم" بقدر ماهوتاريخ أخطائه، هو ـ **كذلـك** ـ تـاريخ **استمراريته المعرفية**، التي لايمكن أن تكون **استمرارية أصفار** (أخطاء) متوالية مطردة. ومن ثم تغدو القولة العدمية الجابرية التالية زائفة معرفياً، وهي أنه "قد مات المحتوى المعرفي

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 58 – 59.
(2) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص 59.

في جميع (التشديد مني: تيزيني) تلك الفلسفات بميلاد العلم الحديث"[1] ، بدعوى أن هذا المحتوى هو عبارة عن "أخطاء متجاورة على نحو متتابع، وأن الواحد منها لاتاريخ له"!

وقد انتبه إلى تلك الثنائية الميتافيزيقية الجابرية أحد الباحثين (وهو علي حرب)، فعمل على فحصها وكشف خطلها. وهو ـ في هذا وذاك ـــ حاول وضع يده على تمايز المعرفي من االايديولوجي علىنحو مخالف مباين لما فعله الجابري، هينا. فإذا كان هذا الأخير قد ألح على الايديولوجيا كعنصر "مناضل" باق مما يسميه زيفاً "الفلسفة العربية الإسلامية"، فإن علي حرب يرى هذه السمّة كامنة في المعرفي من الفلسفة المذكورة، وغيرها من الفلسفات: "إن المضمون الايديولوجي لأية فلسفة يبقى لصيقاً بتاريخيتها، وأنه لاتبقى سوى قيمتها المعرفية أو العلمية[2]".

ولعلنا نرى أن للمسألة بعداً آخر غير ذاك الذي ذكره علي حرب، يتمثل في أن سمة "البقاء والديمومة" في الفلسفة، عامة، لاتقتصر على أحد وجهيها، المعرفي والايديولوجي، بل هي تفصح عن حضورها في كليهما. فهذان كلاهما يمتلكان ـــ في ظروف وشروط معينة ـــ إمكانات البقاء والديمومة، إنما علىنحوين متواشجين، ولكنْ كذلك متمايزين. وإيضاح ذلك يقوم على أن مايبقى من المعرفي ويستديم، نتبناه، من حيث هو ومن حيث نحن في وضعيتنا المعرفية الراهنة، أي في سياقه المعرفي التاريخي وضمن نزوعه إلى المعاصرة عبر التحامه بنيوياً ووظيفياً بالمستوى المعرفي الراهن ـــ المعاصر. بيد أن مايتبقى من الإيديولوجي ويستديم هو ذلك الفضاء الأخلاقي أو السيكولوجي أو السياسي، الذي نستلهمه بمثابته لهباً ـ وليس رماداً ـ يحفّز على إنجاز ما يواجهنا من مهمات على مختلف الصعد. أما مالا يندرج في هذين الحقلين، التبنّي والإستلهام، فنواجهه بصيغة عزل بنيوي ووظيفي من حياتنا المعرفية والايديولوجية؛ دون أن يعني ذلك ـــ أبداً ـــ اللجوء إلى نمط من أنماط التزوير أو التحريف أو التصحيف للنصوص

(1) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.
(2) علي حرب: محمد عابد الجابري ـ الطموح إلى نقد معرفي للعقل العربي. ضمن مجلة (دراسات عربية، عدد 10 آب 1980، ص50).

والموضوعات الخاضعة لعملية العزل المعنية. وتظل ملاحظتان جدير، هنا، أن يُذكّر بهما. الأولى منهما تقوم على أن ممارسة تلك العمليات الثلاث (التبنّي والعزْل والاستلهام) تظل خاضعة لمستوى الوضعية الاجتماعية المشخصة، التي ينطلق منها الباحثون باتجاه ذلك معرفياً وايديولوجياً؛ مع التحفظ النسبي بأن العناصر المعرفية القابلة للتبني، خصوصاً منها ما ينحدر من العلوم الطبيعية والحقول التقنية ونظائرها،تظل أكثر قدرة على الحركة والمرونة فيما بين المنظومات المعرفية المنطلقة من تلك الوضعية الاجتماعية المشخصة.

أما الملاحظة الثانية فتكمن في أن العلاقة بين المعرفي والايديولوجي وإن انتظمت -عموماً- في تلك العمليات الثلاث، فإنها -مع ذلك- تظل محتفظة بخيوط كثيرة من التقاطع والتواشج فيما بينها، خصوصاً بمعنى أن الواحدة منها يمكن أن تحفز الأخرى سلباً أو إيجاباً، بحيث قد تدخل في نسيجها (وهذا الأخير يصح على العمليتين الأوليين، التبني والاستلهام).[1]

إن السيد الجابري مايفتأ يعمل على معالجة المشكلات، التي يواجهها، على نحو تجزيئي وسكوني وحدّي: فإما هذا، وإما ذاك، وبعيداً عن تسْييقهما؛ أي اكتشاف سياقاتهما التاريخية والتراثية والاجتماعية والبنيوية. ولنا من موقف الكاتب من "تاريخية" الفلسفة العربية الإسلامية ونموها مثال بليغ الدلالة. فهو يطرح التساؤل التالي: "مانستفيد من الفلسفة الإسلامية ؟" .و يجيب عن ذلك كنتيجة ثالثة من نتائج تعامله مع التراث ، ومعْلناً أنه - في سبيل هذه النتيجة - تسلح **بالنظرة التاريخية**. لندققْ في هذه **"النظرة التاريخية"** بإمعان. يقول الرجل: "هنا أيضاً يجب أن نتسلح بالنظرة التاريخية. فالفلسفة في الإسلام ليست بضاعة تؤخذ هكذا ككل... بل هي تاريخ بما أنها لحظات من الفكر يلغي بعضها بعضاً، ويتجاوز بعضها بعضاً.. فأنا أعتقد أنه سيكون من غير المعقول أن نطلب شيئاً من المفكرين الأوائل ونترك الأواخر في النسق الفلسفي... (مثلاً أن نطلب شيئاً من

---

(1) انظر حول هذه العمليات الثلاث بشيء من التفصيل في كتابنا: من التراث إلى الثورة ـ حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ـ الطبعة الثالثة، بيروت ـ دمشق 1979، الفصل الخاص بـ "قانون الاختيار التاريخي التراثي".

الكندي لأن الفارابي تجاوزه. لايمكن أن نستفيد من الفارابي لأن ابن سينا تجاوزه، ولايمكن أن نستفيد من ابن سينا لأن ابن رشد تجاوزه)... إذن، ستبقى السلسلة هكذا، وسيبقى ابن رشد، في النهاية، هو وابن خلدون، وقد تجاوزا المراحل السابقة لهما" [1] .بل إن الرجل يعلن **هوسه اللاتاريخي** بعبارة صريحة واضحة، في معرض حديثه عن العلاقة بين الفلسفة في المشرق العربي وبين نظيرتها في المغرب العربي. فهو بعد أن ينعي الفلسفة في المشرق، يؤكد أنها مدعوة إلى البدء **من الصفر** هناك في المغرب العربي: "لقد فشلت الفلسفة في تحقيق حلمها في المشرق، وعليها الآن أن تبدأ من (الصفر) في المغرب".[2]

إن مايمكن وضع اليد عليه، هنا، يتمثل في أن الكاتب الجابري يرى تاريخ الفلسفة (العربية الإسلامية) بمثابة تدرج سُلّمي من الأدنى إلى الأعلى وعلى نحو **يجبّ فيه هذا ذاك** ، بحيث إنك إذا أمسكت بالحلقة العليا، فإنك تكون قد أمسكت بالسلم كله أو بـ "روحه الأعلى". أمام هذا الوضوح المتمثل في أن الكاتب ينتهي إلى اختزال "الفلسفة العربية" إلى مرحلتها "المغربية" أولاً، حيث يقرر فشل الفلسفة مشرقياً وبدايتها مغربياً، كما لاحظنا من الشاهد الأخير،وإلى اختزال تلك الأخيرة (المغربية) إلى ابن رشد وابن خلدون ثانياً، نقول، أمام هذا الوضوح في الموقف الجابري، قد يكون من النافل القول بأننا نواجه فيه نظرة مبسّطة وقزمة تنطوي على مايجعل منها موقفاً مبتذلاً وضحلاً من التاريخ وتاريخيته. فهي نظرة **اختزالية**، وخطية، وذات **غائية قبْلية**، و**معيارية قبْلية**، وفقيرة ضحلة مقابل الغنى التاريخي الهائل، و**قطعية وثوقية** (دوغمائية)، وذات نزوع **تجريدوي** مقابل التشخيص داخل المجرد نفسه؛ إضافة إلى أنها تطيح بالوحدة العامة العمومية للفكر العربي، ومن ضمنه "الفلسفة العربية".

لن نفصّل الحديث في سمات تلك النظرة "التاريخية" – فلهذا موضع آخر في حال آخر ـ.ولكننا نرغب في الإشارة إلى أن النظرة المعنية تمتح من ينابيع البنيانية العجفاء، التي تلح إلحاحاً مشدداً على أن "لحظة ما" في تاريخ ماتفصح عن نفسها عبر نفسها وحدها، ليس إلا، وذلك وفق ثنائية التجاور مابين المنفصل والمتصل.

---

(1) حوار مع الجابري قام به السامرائي. ضمن مجلة (دراسات عربية – المعطيات المقدمة سابقاً، ص106).
(2) محمد عابد الجابري: نحن والتراث – المعطيات المقدمة سابقاً، ص48.

ويلاحظ أن الدراسات، التي قدمها فوكو وخصوصاً منها التي تُعنى بـ"حفريات المعرفة المترسبة عمقاً وسطحاً"، يمكننا -هنا- تقديم الكثير لضبط ذلك المسار، ولكن شريطة أن يعاد بناؤها وتبنيها جدلياً تاريخياً، وبصورة محددة وفق جدليات التواصل والتفاصل، والمعلن والخفي، والتقدم والنكوص.(1)

هاهنا، قد نضع يدنا على خصيصة طريفة و"خبيثة" لتعامل الجابري المنهجي مع البنيانية: إنه يأخذ منها ماينسجم معها حقاً، أي بنيانياً، كما نلاحظ ذلك في الثنائية المذكورة (الانفصال أولاً وأخيراً؛ ولكنه حين يواجه عناصر نظرية فيها لاتتطابق معها، حيث تسربت فيها على نحو ما أو يمكن إعادة بنائها في ضوء المنهج التاريخي، فإنه يغفلها ويتجاهلها أو يكون عاجزاً عن الكشف عنها، مثل فكرة فوكو الأخيرة حول حفريات المعرفة وترسباتها العمقية وذات الفضاآت المتنوعة والغنية.

أضف إلى ذلك، أولاً، أن "الحلقة العليا"، التي تمتلك - حسب سُلّمية الجابري- "الحكمة العليا" في التطور التاريخي، لايمكنها - بوصفها الصيغة المعمّمة والشاملة لما سبقها من حلقات - أن تكون الأكثر غنى من تلك، هكذا على نحو قطعي ومسبق: وإلا، هل تجاوز المقريزيُّ إبن خلدون، وموسى بن ميمون ابن رشد! إن العام هو دائماً الأقل غنى- بالاعتبار التاريخي- من عناصر الخواص التي يعممها ويوحد بينها؛ ناهيك -ثانياً- عن أن التقدم التاريخي لايسير على نحو تصاعدي لايلوي على شيء، دون تراجعات ونكوصات وتمحورات وتمخضات ، من شأنها أن تشكك في مصداقية الاعتقاد الميكانيكي المجاني بأن اللاحق هو دائماً أكثر تقدماً من السابق.

وجدير بالذكر أن الجابري، الذي يستخدم في الشاهد الأخير تعبير "التجاوز"، يجعل من هذا الأخير مَسْخاً باسم "تاريخية التقدم"، يبتلع - في نهاية المطاف -

---

(1) أنظر كتاب فوكو: حفريات المعرفة - ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 1987، بيروت والدار البيضاء، ص5، مثلاً.

هذه التاريخية ذاتها. ومن المعروف أن التعبير المذكور - وقد أتى عليه هيجل في "منطقه" وبعده ماركس في كتابات نظرية وتطبيقية له - ينطوي على لحظتين اثنتين حاسمتين، هما الحفظ Aufbewahrung والرفع Aufhebung، تتداخل الواحدة منهما في الأخرى وتفعل فيها باتجاه بنيةٍ تحقق من الجِدَّة، بقدر ماتقطع نسبياً مع سابقاتها، وبقدر ماتمثل امتداداً لها. وفي هذا وذاك، يفصح التقدم (الفلسفي هنا) عن نفسه كشبكة مركبة ومعقدة من الحركات اللولبية والعمقية والأفقية وغيرها.[1]

بل لعلنا نشير إلى أن ماهو هام بل الأكثر أهمية - في اعتبار محدد - يتمثل في كيفية عملية التحول من... إلى... قبل أن يكون في "مِسك الختام"، الذي يظهر-والحال كذلك- بمثابة تحصيل حاصل Tautologie.

وعلى هذا، فإن جدلية اللاحق والسابق هي الوجه الآخر من جدلية الإتصال والإنفصال، التي بموجبها لايصح النظر إلى حلقة عليا وكأنها الفعل السحري الذي "يمسح الطاولة مسحاً" من كل ماسبقها، أو كأنها الحد الأقصى الذي يتبرأ مما سبقه وهيأ له وبقي -رغم ذلك- متداخلاً فيه ومتواشجاً وفاعلاً. وهكذا، مامعنى أن يقال: كيف نستفيد من الكندي وقد تجاوزه الفارابي، ومن هذا وقد تجاوزه ابن سينا، ومن هذا وقد تجاوزه ابن رشد، وأنه لم يبق- في النهاية القَدَرية - سوى ابن رشد وابن خلدون؟! إنها متوالية حسابية تخطو إلى أمام بآلية قطعية بدايتها تنبئ بعقابيلها. وهذه - كما هو وارد على نحو فاقع - رؤية مسطحة، ساذجة، اختزالية، دعيّة، ومجحفة بحق الأعلى والأدنى كليهما وعلى حد سواء؛ ومن ثم، فهي أحد مظاهر وعي أيديولوجي وهمي وإيهامي لمسار التاريخ عموماً، والتاريخ الفلسفي تخصيصاً، ومن ضمنه تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، موضوع بحثنا [2].

---

(1) أنظر ماكتبه حول مفهوم التقدم الفلسفي كَمسار مركّب ومعقد وذي خصوصية ذات رهافة دقيقة:
T.L. Oiserman:Probleme der Philosophie - Geschichte, Dietz Verlag, Berlin 1972, S.17-56.

(2) من مفرزات هذا الوعي الإيديولوجي الوهمي والإيهامي المبتذلة، مايكتبه أحد تلامذة النزعة الإبيستيمولوجية في المغرب، وهو كمال عبد اللطيف، من أن الجابري أدرك كم "النص الفلسفي ⇦

ولعله من الحق أن يقال انه قد لاتخلو كتابات باحث عربي معاصر تعرَّض، نظراً أو تطبيقاً لمسألة التقدم التاريخي، من كثير أو قليل من منزلقات هذه الرؤية. ولكن "جديدَ" السيد الجابري يتمثل في أنه يعلن -بملء فيه وبحماسة يعوزها التواضع العلمي غير المفتعل - "تدشين عهد جديد" في الثقافة العربية، وفي الخطاب العربي المعاصر، والرؤية التاريخية للفلسفة العربية الإسلامية وللتراث. بيد أن نقطة الضعف الفائقة الطرافة فيما يكتبه االسيد الجابري تكمن في أنه أوجد سابقة رديئة يمكن أن تطاله هو نفسه راهناً ولاحقاً، وهي أنه اعتقد أنه قادر على الانطلاق من الصفر في الفكر العربي الحديث والمعاصر، زاعماً أنه سيضع حداً لثقافة تقوم على الاجترار، ولعقل يكرر ذاته منذ مائة عام أو أكثر، وللغة - هي التي يكتب بها - حسية ولاتاريخية وليس بوسعها أن تكون لغة ثقافة وفكر؛ مدمّراً -بذلك- تاريخية الثقافة المذكورة وتاريخية عملية اجترارها نفسها (إن أخذنا بهذه القولة النّغلة)، وتاريخية العقل المذكور وعملية تكراره (إن لم نعلق هذا الزعم منطقياً وتاريخياً)، وتاريخيةَ حسِّيةٍ ولاتاريخية اللغة العربية التي يكتب بها ويعلن أنه "دشن عهداً جديداً" يبشر به عبرها وبمقتضى منطقها الداخلي (إذا منحنا هذا الهوس اللاتاريخي شيئاً من المصداقية). ولكن "الصفر اللاتاريخي" لايُفضي إلا إلى نظيره. وهكذا، فإن المنطوق الجابري اللاتاريخي يطلب منا- بمقتضى المثال الذي يقدمه في شخصه- أن نفرط بما تحقق من منعطفات كبيرة وصغيرة في تاريخنا. كيف؟ بتقديمها أضحية على مذبح هوسٍ لاتاريخي وذاتي مأزوم مطلوبٌ من البحث العلمي أن يكتشف مصادره التاريخية المشخصة،

⇦

الإسلامي نص عصّي على الفهم، ولايكفي المبضع الجاهز لاستنطاقه وفك مغلقاته النظرية والتاريخية". (كمال عبد اللطيف: في نقد قراءة حسين مروه والطيب تيزيني للتراث الفلسفي الإسلامي - محاولة إبيستيمولوجية، ص13- نص منشور على نحو مستقل). من الواضح، وفق ذلك، أن الجابري"أدرك" خصوصية ذلك النص الفلسفي، حيث هشّمه واختزل غناه الهائل بخطاطة لاتاريخية دعاها "الروح الرشدية" تسيء إلى ابن رشد نفسه، إذ تعلقه في الهواء الميتافيزيقي، وأن شارحه (عبد اللطيف) أمسك بمنجز المؤلف، المتمثل في تحويل النص المذكور إلى نص غير قابل للفهم، بعد أن استل من سياقه التاريخي الجدلي، وأدخل في حقل الفرادة اللاتاريخية.

وإواليااته الداخلية، والوظائف الأيديولوجية المنوطة به، وأخيراً آفاقه المستقبلية المحتملة في ماقد يكون مخاضاً جديداً ضمن الفكر العربي المعاصر.

******

وهكذا، من موقع الرغبة في مشاكسة جابرية منفلتة من عقال المشخص راهناً وتاريخاً لـ "الفكر العربي" و"التاريخ العربي" و"الزمن العربي"الخ...، يجري التفريط بالمحفزات الأخلاقية السيكولوجية والقومية للبحث في تلك الأنساق؛ بالرغم من العبارات العريضة التي لاتخو من النرجسية، التي يطلقها الجابري ونفهم منها أنه أصبح قاب قوسين أو أدنى من إنجاز المهمة العظمى – البديل، بعد أن أحاط علماً بواقع الحال الذي "يجتر نفسه" منذ الأزمنة القديمة، أي بعد أن أعلن عن نفسه قبل ألف ومائتي عاماً. ذلك أن تلك الأنساق وغيرها مما يتصل بها تتحول على يد الجابري إلى خرائب مهجورة ومعزولة بعضها عن بعض وعما سواها، ناهيك عن استنفادها التام في صيغها التي برزت حتى عصرنا؛ مما قد يترتب على ذلك بروز حالة من السوداوية والشعور بالدونية في أوساط من الفئات الشعبية المثقفة أو المتعلمة وذات التمرس الضئيل بالبحث التاريخي والاجتماعي والفلسفي وغيره.

أما "البديل" الذي يدعو إليه الجابري و"يجب البدء به (فـ) هو معرفة الذات أولاً، هو فك أسارها من قبضة النموذج – السلف، حتى تستطيع التعامل مع كل النماذج تعاملاً نقدياً. وذلك طريق الأصالة والمعاصرة معاً". (1)

لن نخوض الآن، في ضبط "البديل" المذكور، لأن ذلك من شؤون فصل لاحق من هذا المبحث. أما ماينبغي ذكره هاهنا دون إرجاء، فيكمن في أن الفضيلة الكبرى التي قدمها الجابري وهي إثارته لمشكلات كبرى وحاسمة في الفكر العربي وخصوصاً منها ضرورة نقد هذا الأخير على نحو أعمق وأدق مما حدث من قبل، يصادر عليها من خلال الأدوات المنهجية التي استخدمها في سبيل ذلك،

(1) محمد وقيدي: حوار فلسفي – المعطيات المقدمة سابقاً ، ص163.

والمنظومة الفكرية النظرية التي وظفها على هذا الصعيد، **والأدغال الأيديولوجية** المضمرة والمكشوفة التي اخترق بها هذه وتلك.

أما تلك الأدوات المنهجية فقد اتسمت بنزعة تلفيقية تطيح بالأسس المنهجية لـ"المناهج" التي أراد أن يوحد بينها "على سبيل المزاوجة"، كما لاحظنا ذلك في موضع سابق؛ مع اللّعب على هذه المناهج، بحيث أدى ذلك إلى صيغة مراوغة تجمع بينها: فهي متماثلة في النظر إليها كمناهج وفي الحقل النظري المجرد؛ لكنها - في نهاية المطاف- تخضع لمفاضلة على الصعيد العملي التطبيقي يُستغنى، بموجبها عن "المنهج التاريخي" لصالح المناهج الأخرى، وخصوصاً منها البنياني.

وفيما يتصل بـ "المنظومة الفكرية النظرية"، يلاحظ أن الجابري انطلق.. في تبيانها وضبطها - من انتهاك جدلية الحامل والمحمول، والفكر والواقع. فبحسب ذلك، يجرّد الحامل التاريخي الاجتماعي العربي من محموله الفكري النظري المطابق، بنحو أو آخر، ليُلحق بمجمول منتزع من حامل آخر، هو الحامل اليوناني.

وبذلك، تغدو إمكانية فهم التاريخ الفكري النظري العربي مسدودة الآفاق، وذات طابع ملتبس.

أما الوهم الكبير، الذي يقع فيه صاحب "**نقد العقل العربي**"، فيقوم على أن مايعتبره "نقداً عقلانياً" لـ"العقل" المذكور، لاينتمي إلى النقدية العقلانية في الموقف من هذا "العقل" ومما يتصل به من مفاهيم ومقولات أخرى، مثل الفكر العربي والتاريخ العربي.فهنا، يبرز نمط من **الإيديولوجيا الماكرة**، التي تتحدد إحدى وظائفها في التمويه على نسيجها الإيديولوجي المنحاز إلى اللاتاريخية واللاجدلية واللاعقلانية في البحث في تلك المفاهيم والمقولات وفي "العقل" المذكور. ومكْر هذه الأيديولوجيا يفصح عن نفسه بمزيد من الوضوح والمراوغة، حيث تقدم نفسها بمثابة منظومة معرفية "غير ملوثة" بأوشاب المصالح وشوائبها وبأعباء اللاموضوعية ومخاطرها على البحث العلمي.

ج- وتجدر الإشارة إلى أن الموقف اللاتاريخي المركب، الذي يفصح عن نفسه صراحةً وضمناً بالقول بـ "**صفر لاتاريخي**"، يستند -لدى الجابري- على مفهومه لـ "**القطيعة الإبيستيمولوجية**". وقد أتى على هذه الأخيرة، حين أعلن مايلي: "استعملت مفهوم القطيعة الإبيستيمولوجية مرتين: مرة في دراسة ابن رشد ومرة في مطالبتي بتدشين قطيعة إبيستيمولوجية -أوقطيعة فكرية- مع فكر الانحطاط... وأعني بعبارة (يقطع) أن المفاهيم الإبيستيمولوجية الأساسية والرؤية الفكرية التي وظفها ابن سينا قد نسفها ابن رشد نسفاً ليؤسس خطابه الفلسفي على مفاهيم جديدة... هذا هو الإطار الذي استعملت فيه مفهوم (القطيعة الإبيستيمولوجية) توخياً لإبراز أصالة ابن رشد وقربه منّا... كانط أيضاً محا الفكر الميتافيزيقي كله وأراد أن يؤسسه على الرياضيات وعلى العلم ثم أتى (باشلار) من بعد، ليلغي كانط وأتى آخرون ليلغوا كانط وهكذا إلى آخر السلسلة".(1)

وكان الجابري قبل ذلك بعدة أعوام قد حدد "مصدر" الإبيستيمولوجيا، حيث قال بأنها "غربية شئنا أم كرهنا... لقد قامت النهضة العربية الحديثة أو مايسمى بهذا الاسم على أساس توفيقي، بعث الماضي...، والأخذ من الحضارة الحديثة ماينسجم مع هذا الوجه المشرق من تراثنا. الإنطلاقة كانت اذن انتقائية، توفيقية، فكأننا أردنا أن نؤسس **الإستمرارية** بواسطة شيء من خارج هذه **الإستمرارية** أي مايقتبس من الغرب. هذه النظرة بطبيعة الحال نظرة لانقدية، لاتاريخية".(2)

في هذين النصين الجابريين، نواجه عدة نقاط يجدر بنا أن نتوقف عندها، بحدود المسألة المطروحة هنا:

1. إن الجابري يأخذ على "**مايسمي**" النهضة العربية الحديثة أنها عملت على

---

(1) حوار مع الجابري أجراه رشيد خشانه- المعطيات المقدمة سابقاً، ص43-44.

(2) مقابلة مع الجابري أجراها معه خالد النجار- الفكر العربي المعاصر، عدد 12 أيار 1981، بيروت، ص159.

التأسيس للإستمرارية بينها وبين الوجه "المشرق" في ماضيها من موقع "خارجي"، هو الحضارة الحديثة (الغربية)، وذلك بصيغة الأخذ منها ماينسجم مع ذلك الوجه المشرق. ذلك لأن هذه "الإنطلاقة ذات طابع انتقائي توفيقي، ومن ثم لانقدي لاتاريخي".

السؤال الذي يبرز، هاهنا، ويكتسي طابعاً إشكالياً، هو التالي: إذا كان ذلك الذي عملت النهضة العربية الحديثة على إنجازه يقوم على جهد "انتقائي توفيقي، لانقدي لاتاريخي"، فما الهُوية التي نطلقها على إنجاز الجابري الفكري، الذي يقوم على انطلاقة ابيستيمولوجية منهجية يحددها، بدءاً، عبر تحديد مصدرها بكونها "غربية شئنا أم كرهنا"؟ ألا يرتد هذا "الإنجاز" -وفق ذلك- إلى رؤية "انتقائية توفيقية ومن ثم لانقدية لاتاريخية"؟

بيد أننا إذا كنا، فيما سبق، قد أظهرنا التهافت المنطقي في الرؤية الجابرية المعنية، فإننا لاننساق باتجاه القول بأن الجابري محق في الكشف عن تهافت الخطاب النهضوي العربي الحديث ولكنه غير محق في انسلاله منه وتميزه عنه.

نحن نقول، إن طرح المسألة – كما قدمه الجابري في شقيه الاثنين المعبَّر عنهما بالسؤالين الواردين أعلاه – هو من حيث الأساس زائف منطقياً وتاريخياً. ذلك لأنه يقوم على تهشيم جدلية الداخل والخارج البالغة الغنى والتعقيد لصالح ثنائية آلية فجة تطيح بالداخل والخارج كليهما: إن الإبيستيمولوجيا وإن كانت ذات مصدر "خارجي"، فإنها -كغيرها من المذاهب والمناهج- تجد نفسها أمام ذلك المعيار المعرفي والإيديولوجي، حين يراد لها أن تفعل، سلباً أو إيجاباً، في الوضع الفكري العربي.

2. لم يتخل الجابري – في موقفه ذاك المنهجي من الإبيستيمولوجيا- عن فهمه اللاتاريخي واللانقدي لها. فلقد حولها إلى نزعة أبيستيمولوجية ترى حدودها فوق التاريخ، كما تنظر إلى ماتعمل على دراسته على نحو لاتاريخي. ويظهر ذلك

في تطبيقه لها على صعيد البحث في التراث العربي من خلال مفهوم "القطيعة الإبيستيمولوجية". فهذه الأخيرة، بحسب ماورد في الشاهدين السابقين وفي مواضع أخرى من كتاباته أتينا على بعضها، تقوم على علاقة بين مرحلتين تاريخيتين أو فكريتين أو بين شخصيتين فكريتين تفصح عن نفسها بصيغة القطع الكلي والشمولي (صيغة النّسف نسْفاً والإلغاء والجَبّ لكل سابق).

وقد تناولنا هذا الموقف الجابري فيما أتينا عليه في هذا المبحث تحت عنوان "شبهة المنهج". ويكفي الآن أن نشير إلى أن ذلك قاد المؤلف إلى النزعة الإبيستيمولوجية (الإبيستيمولوجوية)، التي يبرز "القطع" بمقتضاها قطعاً كلياً شمولياً وإطلاقياً؛ مما أبعده عن المفهوم الجدلي التاريخي حول ذلك "القطع"، وهو مفهوم التجاوز – التخطّي، الذي ينطوي على لحظتين كبريين ورد ذكرهما من قبل هما الحفظ والرفع. ومن ثم، فإن ماتحدث عنه الجابري، في كتاباته في إطار "التاريخية" و"النقدية"– يغدو، في هذا السياق، خطاباً غير ذي مصداقية؛ وإن ظل ذا دلالة على صعيد الإنتاج الفكري الجابري.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الجابري سلك– في تلقفه لـ "الإبيستيمولوجيا" – مسلكاً تقويضياً فرّط بجدلية الداخل العربي والخارج الغربي. فهو قد فرط بهذه الأخيرة بمعنيين اثنين، أما الأول فيتمثل بحرفها عن دلالتها الأصلية، في حين يبرز الثاني من موقع تسويغ ذلك "الحرْف" من منطلقه (أي الجابري) الميتافيزيقي القائم على أخذ المفهوم، بوصفه أحد التعبيرات عن "الثقافة" كما عرفها ادوارد هيريو، ومن ثم من حيث هو "مايبقى عندما يتم نسيان كل شيء". بالطبع، لايمكن تلقف مفهوم مامن حقل تداول إلى حقل تداول آخر كما هو، دون إعادة بنينته وفق مقتضيات جدلية الداخل والخارج المنهجية والنظرية والإيديولوجية، كما أشرنا إلى ذلك تواً. وهذا ماقد يكون الجابري عنى به ذلك الفهم لـ "الثقافة"، و"المفاهيم" من ضمنها. بيد أن "ماتبقى" لدى الجابري من الإبيستيمولوجيا التي هي "غربية شئنا أم كرهنا"، هو "نسيان" ثمرتها "العقلانية التاريخية"، التي طورها

غاستون باشلار. لنقرأ ماكتبه لبيار ماشري وإيتيان باليبار، على هذا الصعيد: "وهكذا نشهد ظهور أحد المفاهيم الأولى للإبيستيمولوجيا العقلانية، وهو مفهوم الاسترداد الإبيستيمولوجي، الذي أدخله باشلار. فبهذا المفهوم يمكن من تطوير تاريخ نظري ومعرفة نظرية بتاريخ العلوم.

كما يمكن من تصوير الصيرورة الضرورية لعلم ما، بربط معرفة ماضيه بتحليل حالته الحاضرة وبجعل هذه الحالة رهينة كل العناصر التي تجعلها ممكنة. وهكذا فإن تاريخ علم ما تعقبه دائماً معرفة يقظة بنسقه الحالي، وهو يلغي وقتياً (التشديد مني: ط.تيزيني) كل مايتعلق بتاريخه البالي"[1].

إن غياب جدلية التواصل والتفاصل التاريخية (الاتصال والانفصال) لدى الجابري – وقد واجهنا هذا الغياب لدى أحد مصادره الفرنسية وهو ميشيل فوكو– لصالح التفاصل والقطع والجبّ، يكمن وراء القصور المنهجي المعرفي في تمثل الجابري للتاريخ مشطراً مجزّئاً، ومن ثم منتزعاً من سياقاته التاريخي والاجتماعي والبنيوي؛ مما جعلنا – في موضع سابق من هذا المبحث– نرى في الموقف الجابري تكريساً للبنيانية، وإقصاءً للمنهج التاريخي عموماً والتاريخي الجدلي بخاصة؛ مما يعلق كل التاريخ ويصادر على أي مشروع ثقافي حضاري (عربي مثلاً) ينزع إلى التكامل.[2] وبذلك، فإن الموقف الجابري يتحرك في إطار فكر أزمة بنيوية تُخضع كل حقولها وعناصرها أو معظمها لمحورها المركزي، أي أزمة

---

(1) أنظر ذلك في: الموسوعة العلمية – ضمن مقالة (الإبيستيمولوجيا لبيار ماشري وايتيان باليبار)، العدد الأول من مجلة الفلسفة، مركز التوثيق التربوي بتونس، مارس 1980، ترجمة محمد محجوب. وقد كتب زكي نجيب محمود في "المنطق الوضعي" –الطبعة الرابعة، القاهرة 1965، ص306، مؤكداً على جدلية التواصل والتفاصل في حقل تطور العلم والبحث الفكري، مايلي: "فالنتائج التي يتوصل إليها في بحث سابق، تكون هي نفسها المقدمات التي يبدأ منها بحث لاحق".

(2) يكتب مطاع صفدي في بحث حول "الرحمن، السلطان، الشيطان في جدلية الحضارة العربية الإسلامية – ضمن: الفكر العربي المعاصر – العدد 12 أيار 1981، ص14"، متناولاً البنيانية (البنيوية)، على النحو التالي: "فما يريد عصر البنيوية أن يقوله هو أنه ليس ثمة مشروع ثقافي متكامل وأن الأحداث والوقائع والظواهر هي جملة بنى متناثرة هنا وهناك، لارابط عضوي يجمعها، وليس داخل البنية ثمة منطق مفهومي خاص، فلا تفاعل بين عناصرها،... فإذا كانت الصدفة وحدها هي سيدة الموقف في انتظام شبكة العناصر داخل البنية الواحدة، فكم بالأحرى هي الصدفة وحدها توجه علاقات البنى فيما بينها، حتى أنه لايجوز أن تسمى بالعلاقات، بل هي مجرد تجاوز، تماس أو تباعد...".

تتجاوز البعد **القطاعي** (أزمة قطاعية). ولعل هذا الطابع البنيوي لأزمة الموقف المذكور هو الذي هيأ- مع عوامل أخرى فكرية واجتماعية سياسية - أرضاً خصبة لـ"الإنزلاق" باتجاه موقف إسلامي، يعمل الجابري راهناً على صوغه بشيء من الخَفر والحذر والقلق (وهذا ماسنأتي عليه في موضع لاحق من هذا المبحث).

بيد أن توجه الجابري نحو المنطلقات الإسلامية يفرّط بالفكرة المركزية في كتاباته **العقلوية النقدية**، وهي ضرورة إنجاز قطيعة إبيستيمولوجية مع الفكر والعقل العربيين، ويخرجه -من ثم- من منظومته العقلية العقلوية ليدخله في منظومة إسلامية لعلها في طور التصاعد في فكره. وهنا، يثأر المنهج التاريخي لنفسه من النزعة الإبيستيمولوجية اللاتاريخية اللاجدلية، كما وردت عند الجابري، مُظهراً إياها بمثابة نزعة فاسدة منهجياً منطقياً وعجفاء غير ذات جدوى تاريخياً وبحثياً إجرائياً؛إضافة إلى كونها تنتج المفهوم المستحيل على صعيد تطور الفكر البشري والعلوم المفردة الطبيعية والاجتماعية والإنسانية من ضمنه. [1]

3- أما النقطة الأخيرة، التي تبرز في النصين الجابريين المثبتين سابقاً ويتصلان بفهم كاتبهما لـ "القطيعة الإبيستيمولوجية"، فتقوم على تحديد موقع هذه الأخيرة من "**الأصالة**". إن إبراز "أصالة" ابن رشد تقتضي -لدى الجابري- أن يُنظر إليه

---

(1) يكتب صادق جلال العظم، مشيراً إلى استحالة تشخص القطيعة الإبيستيمولوجية التامة (أي باعتبارها مؤسَّسة على النزعة الإبيستيمولوجية): "القطيعة الإبيستيمولوجية تصور تجريدي مفيد حين يستخدم للإشارة المختصرة إلى الخصائص الرئيسية التي تتصف بها التحولات النوعية في تطور العلوم، مثلا. لكن كما أنه لاتوجد نقطة هندسية مادية حقيقية لاأبعاد لها كذلك لاتوجد قطيعة ابيستيمولوجية حقيقية ونموذجية على صعيد تاريخ التطور الفعلي لأي علم من العلوم. لاشك بوجود قطيعة ابيستيمولوجية، بمعنى معين، بين فيزياء جاليلو -نيوتن، مثلاً وفيزياء أرسطو -ابن رشد... إنه نوع من الفاصل الفراغي الذي يحدد، عند طرفه الأول، نهاية حقيقية لكل ماجاء قبله ويحدد، عند طرفه الثاني، بداية مطلقة لكل ماسوف يأتي بعده... بالمقابل، لايعبر كلامنا عن القطيعة الإبيستيمولوجية بين العلوم الحديثة، مثلا ولاهوت العصور الوسطى (ملك العلوم يومها) عن أية بدايات مطلقة أو نهايات قاطعة بقدر مايعبر عن حصيلة عظمى معينة لسلسلة من التطورات التقنية والفكرية التي فرضت نفسها...". (صادق جلال العظم: ثلاث محاورات فلسفية دفاعا عن المادية والتاريخ، دار الفكر الجديد ببيروت 1990، ص374-375).

مُنقطعاً عن سابقيه منبتّاً منهم من طرف، وعبر "قربه منا" من طـرف آخـر. ومـن شأن ذلك أن يقود إلى القول بأن الإبداع يتم من دون مثال، وبأن التاريخ ليس أكثر من وهم أيديولوجي يلغي الإبداع والتفرد المطلقين.

هاهنا، نقرأ توجّهين جابريين يشير الواحد منهما إلى الآخر، متممـاً إياه على نحو منهجـي ونظـري. التوجـه الأول يعلـن عـن نفسـه بصيغـة النخبويـة الفكريـة المتمرسة بنزعة عقلوية جامحة. أما التوجـه الثـاني فيومـئ إلى خطـاب أيديولوجـي مؤجل، هو الخطاب الإسـلامي، الـذي سينحاز إليـه الجـابري باسـم الدعـوة إلى "تأصيل النموذج الأمثل- النموذج المحمدي" (وسوف نأتي على ذلـك لاحقـاً). إن الإبيستيمولوجيا، مأخوذة إبيستيمولوجياً، تقوم هنا بإنجـاز المهمتين الكـبيرين اللتين كرس الجابري جهده حتى الآن تقريباً نحو الأول، وقـد يكـرس جهـده الآن وبعد حين نحو الثانية؛ نعني بذلك مهمّتيْ التأسـيس للمشـروع العقلوي النقـدي العربي والتأسيس للمشروع الإسلامي الأصولـوي (السـلفوي)؛ إذ في كليهمـا، يبرز النموذج مضاداً للسياق، والتفاصل للتواصل، واللاحق للسابق، كما تـبرز البنيـة مضـادة للتـاريخ. نضيـف إلى ذلـك أن الدعـوة الـتي أطلقهـا الجـابري إلى "استقلال الذات العربية"، تستجيب – منهجياً- لكلا المشروعين المذكوريـن مـن باب أنهما يقومان على تصور "النموذج المثالي أو الأمثل" فالأول منهما يرتكز إلى "النموذج العقلي العربي"، الذي ينشأ بعـد إحداث "قطيعة إبيسـتيمولوجية" مـع "العقل العربي"، الذي تكون منذ "عصر التدويـن" على الاجـترار الذاتـي وقيـاس الغائب على الشاهد وسلطة اللفظ والتجويز واللاسـببية؛ أي مـع العقـل المنحـدر من الماضي والمكرَّس ماضوياً. بينما يقوم المشروع الثاني (الإسـلامي الأصولـوي) علـى إحـداث قطيعـة "إبيسـتيمولوجية" مـع "العقـل الإسـلامي النحـرف" عــن "النموذج الأمثل" المتمثل بـ "التجربة المحمدية"؛ أي مـع العقـل الـذي تكـون مـع التاريخ وبه وفيه، وبالتالي مع العقل المكرّس تاريخياً.

ويلاحظ أن الجابري إذ يلجأ إلى مفهوم "النموذج" على صعيد تلك الدعوة إلى "الإستقلال"، فإنه يكون قد أحدث اضطراباً منهجياً في منطلقه القائم على نقد المرجعيات النموذجية التي يعتقد أنها مهيمنة في الفكر العربي المعاصر من طرف وعلى دعوته إلى "الاستقلال العربي الذاتي" من طرف آخر. ذلك لأنه إذ ينتقد النماذج، يعود ليستعين بها ويجعل منها منطلقاً. وقد نقول، في ضوء النزوع الجابري المتصاعد باتجاه المشروع الإسلامي "الأمثل": إن أيديولوجيا "النموذج الأمثل" هي التي في طور الهيمنة على حساب "النقد العقلوي" العربي.



الفصــل السابــع

"الصراع" على "التراث"

في الفكر العربي المعاصر

❶

برزت مقولة التراث، بمعناها العام المتداول الآن، ربما مع الثلاثينات من هذا القرن في كتابات جيل من الكتاب، منهم طه حسين وعباس محمود العقاد. ولكنها مع بواكير السبعينات أخذت تتحول إلى قاسم مشترك بين كتابات عربية آخذة في التعاظم والإتساع، بحيث إنها راحت تفصح عن نفسها في كل جُلِّ التيارات والنتاجات المعبرة عن الثقافة العربية المعاصرة. وقد ترافق ذلك مع بروز اتجاهات نظرية نقدية تدعو إلى إعادة النظر في الثقافة العربية عموماً، على نحو يتوازى ويتواشج مع إعادة النظر في البنيات الاقتصادية والسياسية والسوسيوثقافية والتعليمية وغيرها، ضمن المجتمع العربي. ويلاحظ أن ذلك أتى في أعقاب الهزيمة العسكرية المنكرة، التي لحقت بالنظم العربية المجاورة لفلسطين عام 1967 على أيدي إسرائيل والتي وردت الإشارة إليها فيما سبق. وقد اعتبرت هذه الهزيمة هزيمة للعرب عامة وللنظامين السياسيين في مصر وسوريا بصورة خاصة، اللذين اعتبرا -في حينه- تقدميين.

وشيئاً فشيئاً برز تقويم لهزيمة الـ 67 في معظم الأوساط العربية العلمانية يرى فيها انكساراً حضارياً عاماً للعرب، مالبث أن انشعبت الرؤية حوله بأنحاء متعددة. وماهي إلا فترة زمنية وجيزة، حتى أخذ الأمر يتكشف عن مظاهر أخرى

من ذلك "الإنكسار"، لعلها ستغدو الأكثر حسماً على صعيدها؛ نعني بذلك ماسيبرز لاحقاً (مع بواكيرالسبعينات) من أحداث خطيرة. فلقد ظهر النفط الخليجي، وأفصح عن نفسه بمثابة قوة جديدة باتجاه مزيد من التبعية العربية الاقتصادية وكذلك السياسية وغيرها للنظام الرأسمالي الإمبريالي؛ مسهماً -بذلك- في إرساء المرحلة النفطية العربية وماستتبعته من التغيرات البنيوية العميقة، التي أخذت تلحق بمعظم قطاعات المجتمع العربي. أضف إلى ذلك ظهور إرهاصات أولى على طريق تشظي الفئات الوسطى وتصدعها كقوة سياسية وثقافية فاعلة في المجتمع المذكور. وقد أخذ ذلك يفضي إلى حالة جديدة في هذا الأخير تعبر عن نفسها بعملية استقطاب اجتماعي طبقي مابين الأعلى والأدنى، الأعلى الآخذ في الهيمنة المتشاملة على أهم شرايين الحياة الاقتصادية والسياسية، والأدنى المتجه نحو الإفقار الإقتصادي والتهميش السياسي والاجتماعي والإذلال الوطني والقومي والإفساد الأخلاقي والثقافي والتعليمي المؤسسي.

ولعلنا نكثف القول فيما أتينا عليه بمواضع سابقة ببعض التفصيل، حيث نرى أن ماأخذ يعلن عن نفسه في المجتمع العربي منذ السبعينات يتمثل بثلاثة اتجاهات، تحتاج بحثاً شاملاً مخصصاً. الأول منها برز في الإذلال الوطني والقومي العربي عبر الإنكسار الكبير أمام إسرائيل والقوى الداعمة لها عام 1967، في حين برز الإتجاه الثاني في الإفصاح عن ظاهرات اقتصادية وديموغرافية أخذت تصب في عملية إعادة بنية المجتمع العربي. أما الإتجاه الثالث فأفصح عن نفسه بأشكال أوّلية من عملية استنفاد المشاريع العربية النهضوية الكبرى مع بدايات تصدع حاملها الاجتماعي، وهي الليبرالي التحديثي والاشتراكي والقومي والديني، المستنير خصوصاً.

في سياق ذلك، راحت الدعوة تظهر- همساً ثم جهراً- إلى القيام بجهود فكرية جديدة مكثفة تُفضي إلى القيام بمراجعة جذرية لما كان في طور الاختراق

والتداعي والتهشّم، وكذلك للإفضاء إلى اجتهادات من شأنها تقديم بدائل جديدة تستجيب لواقع الحال المستجد. ويمكن القول بأن الخطاب الثقافي العربي أخذ يعيش حالة من التأزم والجيشان والاضطراب ومن الشعور بخيبات أمل عميقة، إلى جانب أشكال أولى للبحث النقدي الصارم فيما آلَ إليه الوضع. ولعلنا نلاحظ أن ذلك اقترن بموقفين نظريين في أوساط متعاظمة من المثقفين والمفكرين السياسيين وغيرهم، تبلور الأول منهما في إدانة "السياسي" وتحميله معظم "الوزر" الذي حلّ بـ "الأمة". أما ثاني الموقفين فقد برز بصيغة التأكيد على "الثقافي" وعلى دوره في إعادة النظر بالمجتمع العربي، بل ببنائه عبر استحواز المثقفين على السلطة السياسية بعد المرور بالمؤسسات التعليمية والإجتماعية والنقابية وغيرها.

وقد عزّز ذلك النزوع الثقافوي بعض مظاهر الأزمة الثقافية العربية، التي تجسدت، خصوصاً، في الدعوة إلى اتخاذ موقف نقدي بنائي من العلاقة بين العروبة والإسلام (أو الدين عموماً)، والجمهور والثقافة، والعلم والدين، والماضي والحاضر، و"الأصالة" و"المعاصرة - الحداثة"، وغيرها. وفي مثل هذا الجوّ المضمّخ بالمرارة وبالشعور بخيبات الأمل وبضرورة إنجاز "نقد ذاتي"، أخذت قضية "التراث" تطفو على سطح الحدث الثقافي، لتتحول شيئاً فشيئاً إلى الحدث الأعظم في الحياة الثقافية العربية. وهنا، طفت كذلك على سطح الحدث المذكور حركة جديدة تحمل عناوين "مشاريع" وأبحاث ورؤيات ودراسات فكرية عامة وفكرية تراثية على نحو الخصوص، يدعو أصحابها إلى اختراق ماكان يمثل حصناً وحكراً ضمن الأوساط الدينية السلفية (السلفويّة) [1]؛ نعني بذلك حصن "التراث العربي" إجمالاً، وفي بعده الإسلامي تحديداً.

---

[1] نستخدم، هنا. لفظة (السلفية) جرْياً على التعوّد الإصطلاحي العربي. لكننا نرى أن هذه اللفظة ليست دقيقة ولاتستوفي شرائط التعبير عن المضمون المقصود منها. إذ لما كان هذا الأخير متمثلاً في القول بأن "الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف"، فإن اللفظة المذكورة تغدو غير مهيأة للتعبير عن ذلك، أي للتعبير عن "التمذهب" للقول بـ "ماضويّة" النظر إلى الماضي - الأسلاف. من هنا، كانت "الواو" في هذا الاصطلاح المقترح هنا (السلفوية) واواً للتمذهب. وعلى هذا، فالأمر لايحتمل الإضمار أو الإجهار بـ "تقويم قدْحي" أخلاقي أو سياسي أو غيره.

هكذا، أخذ المشهد الثقافي العربي يعيش بواكير "معركة على التراث" المعني. إلا أن هذه البواكير، التي تحولت لاحقاً وحتى أواخر الثمانينات، إلى حالة ذات حضور متميز في الحياة السوسيوثقافية العامة، بدأت بعدئذٍ تبدو وكأنها أخذت في الضمور لصالح اهتمامات وهموم وتساؤلات نجمت عن "الزلزال الكبير"، الذي صدّع "المنظومة الاشتراكية العالمية" السابقة. أما مع "معركة السلام والتطبيع" منذ السنوات الأخيرة، فقد أخذنا نواجه قضية التراث إيّاها بوتائر جديدة متسارعة، خصوصاً مع بروز "الأصولوية الإسلامية" وبروز أسئلة ومدارات جديدة معها. ولعل السؤال التالي يقع في مقدمة الموقف: إلى أين بالعرب في سياق تعاظم المشروع الصهيوني التطبيعي، ومآفاق المعركة الجديدة على "الهوية العربية"، وما موقع التراث "العربي والعربي الإسلامي" ودوره من ذلك؟ أضف إلى هذا بروز اتجاهات تشكك في جدوى الفكر العربي والتاريخ العربي، كما في جدوى البحث في "المستقبل العربي" كمظهر من مظاهر تصدع الآفاق المستقبلية في نظر بعض المفكرين والسياسيين، أو كصيغة جديدة من صيغ "الاستغراب الغربي".

وقد راح يبرز للعيان أن تلك "المعركة على التراث" تتشخص أكثر فأكثر بحقلين اثنين ينتميان إلى قضية التراث المعني، هما الحقل المنهجي النظري والآخر التطبيقي. أما الحقل الأول فقد تبلور بصيغة السؤال التالي: ما "المنهج" الذي يحقق شرائط طرح أولي للقضية التراثية المذكورة، على نحو يستجيب لمقتضيات البحث العلمي الدقيق؟ بينما اتجه الحقل الثاني إلى الإجابة عن السؤال الآخر المركّب التالي: مالذي تنطوي عليه مقولة "التراث" بعامة أولاً، ومقولة "التراث العربي الإسلامي" بخاصة؟

ولقدْ تبيّن أن البحث في ذلك الأخير مشروط ببحث الظاهرة من حيث هي وفي كليتها. وهنا، أخذت تفصح عن نفسها ضرورة القيام بجهود بحثية مركزة

تُفضي إلى الفكرة المركزية والمحورية التالية، التي ظلت- ربما منذ بروز قضية التراث عربياً - ضمنية ومضمرة وأحياناً مسكوتاً عنها لقصور أبيستيمولوجي لدى معظم من تصدى للقضية المذكورة من المثقفين والباحثين العرب: إن البحث في التراث العربي والعربي الإسلامي أمر يستلزم إنجاز مهمة بحثية تتصل باستقصاء فيما إذا كان هنالك احتمال لصوغ نسق معرفي خاص بموضوع التراث. ذلك لأن غياب مثل هذا النسق أو -على الأقل- غياب الوعي بضرورة إنشائه، سوف يرتد سلباً على البحث في التراث العربي والعربي الإسلامي بصورة مشخصة تطبيقية.

ولن نحاول، الآن، تقصي كل ما أنتج على صعيد الإجابة عن تلك الأسئلة والمسائل، وإنما سنخصص جهدنا في المحاولة التي قام بها محمد عابد الجابري. أما السبب في ذلك فيقوم على أن الكاتب المذكور أعلن بطلان كل المحاولات البحثية على صعيد التراث العربي الإسلامي، وذلك بدعوى أنها جميعاً "قراءات سلفية"[1]. ويرى أنه قدم القراءة - البديل عن كل تلك القراءات، التي اعتبرها السائدة في حقلها في الفكر العربي المعاصر؛ مما تضمن القول بغياب حالة من التضاد والتصارع بينها، على صعيد آلياتها المنهجية التي أنتجتها.

يحدد الجابري ماسماه بـ"السائد من القراءات" [2] بثلاث رئيسة، هي على التوالي "التيار السلفي" و"القراءة الأوروباوية" أو "السلفية الإستشراقية" و"السلفية الماركسية". وسنقوم، هنا، بتتبع هذا الترتيب الذي وضعه المؤلف، بحيث يأتي بحثنا من موقع المنطلق الذي اختاره هذا الأخير، لنصل من بعد ذلك إلى "قراءته - البديل".



[1] محمد عابد الجابري: نحن والتراث - المعطيات المقدمة سابقاً، ص6.
[2] محمد عابد الجابري: المرجع السابق بمعطياته المذكورة ذاتها.

❷

يصوغ الجابري مايرى أنه السؤال المركزي في "التيار السلفي - الإسلامي هنا"، فيقدمه مركباً على النحو التالي: "كيف نستعيد حضارتنا..؟ كيف نحيي تراثنا..؟" [1] ويشرح الكاتب هذا السؤال بقوله: "الحوار في هذا المحور، وبالتالي نظام العلاقات فيه، هو بين (الماضي) و(المستقبل)، أما الحاضر فغير (حاضر) ليس فقط لأنه (مرفوض) بل أيضاً لأن حضور الماضي قوي في هذا المحور إلى الدرجة التي جعلته يمتد إلى المستقبل ويحتويه، تعويضاً عن الحاضر، وتأكيداً للذات ورداً للإعتبار إليها" [2]. أما ناتج القول في هذه "القراءة السلفية" فيقوم على أنها "قراءة أيديولوجية جدالية، كانت تبرر نفسها عندما كانت وسيلة لتأكيد الذات وبعث الثقة فيها. إنها آلية للدفاع معروفة، وهي مشروعة فقط عندما تكون جزءاً من مشروع للقفز والطفرة... لكن الذي حدث هو العكس تماماً. لقد أصبحت الوسيلة غاية... **القراءة السلفية** للتراث، قراءة لاتاريخية" [3] .

مما سبق، يلاحظ أن الجابري يتعامل مع المفاهيم والمقولات الدارجة تعامل السائح العابر. فهو لايدرك ضرورة تقصّيها وضبطها منطقياً نظرياً وتاريخياً؛ ومقولة "التراث" واحدة منها. إنه يتحدث عن "التراث" ،وكذلك عن "الحاضر" و"الماضي" و "المستقبل" على نحو تبدو الأمور فيه وكأنها معطيات تدخل في حقل "مسلمات " ناجزة وبيّنة في ذاتها. يحدث ذلك مع غياب الحد الضروري من ضبط العلاقات والآليات، التي تحكم المفاهيم والمقولات منفردة ومجتمعة.

وفي سبيل مَحْورة الموقف الجابري وضبطه، على صعيد مانحن بصدده، ضروري

---

[1] محمد عابد الجابري:المرجع السابق بمعطياته المذكورة ذاتها.
[2] المرجع السابق مع المعطيات المذكورة، ص7.
[3] المرجع السابق مع المعطيات المذكورة، ص8.

أن نفكك ذلك النص الجابري، وأن نُعمل النظر فيه في ضوء تدقيق إبيستيمولوجي نقدي. ففي المقدمة، نلاحظ أن الجابري يحدد "القراءة السلفية" المعنية، على الأنحاء التالية:

1. إنها قراءة تبدأ بطرح العلاقة بينها وبين "حضارتنا"، مستخدمةً فعل "**الإستعادة**"، كما تبدأ بطرح العلاقة بينها وبين "تراثنا" عبر استخدام لفظة "**الإحياء**".

2. بذلك، يظهر "الحوار" في القراءة السلفية حواراً بين "الماضي" و"المستقبل" يغيب فيه "الحاضر" ليس من موقع رفض أيديولوجي له فحسب، بل كذلك بمعنى آخر - وهو الأهم والأحسم - هو ابتلاعه، من حيث هو، من قبل الماضي ابتلاعاً ماهوياً.

3. هذه القراءة السلفية القائمة على "ابتلاع" الحاضر من قبل الماضي والتي تنجز عبر آليتي "استعادة" الحضارة والتراث" "وإحيائهما"، هي قراءة أيديولوجية ولاتاريخية.

4. يبرز "التراث"، هنا، بوصفه الماضي، الذي يقحم نفسه إقحاماً في الحاضر، وذلك بصيغة الإبتلاع الماهوي المأتي عليها.

من تلك "الأنحاء"، التي رأيناها إطاراً ناظماً لـ"القراءة السلفية الإسلامية" لدى الجابري، يلاحظ أن الأخير يستخدم معجمية اصطلاحية يعوزها الإتساق الإصطلاحي الموحد أولاً، والتوافق الحقلي النظري مع "موضوع البحث" ثانياً. فهو يستخدم "الإستعادة" و"الحوار" في سياق حديثه عن "القراءة السلفية الإسلامية"، دون إدراك أن هذه الأخيرة تنتمي إلى مرجعية اصطلاحية مختلفة اختلافاً ابيستيمولوجيا عن المرجعية الإصطلاحية لذينك الإصطلاحين. إن قراءة

سلفية (سلفوية) هي بالضرورة قراءة ماضوية. وهذه تنطلق من الوهم الأنطولوجي القائل بإمكانية إعادة الماضي حاضراً، من حيث هو في "أصْليته ونقائه وطُهريّته"؛ رافعةً -بذلك- المبدأ التالي إلى مستوى المركزية الناظمة: الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف. أما "استعادته" فهي أمر آخر ترفضه السلفية ذاتها من موقع أنه لايؤدي الوظيفة التي تتطلبها من الماضي. إن "استعادة" الماضي تعني التعرض له ليس بما هو ومن حيث هو، وإنما من موقع الحاضر بنيةً ووظائف ودلالات واحتياجات وآفاق. ولذلك، من المغالطة المنطقية البنيوية والتاريخية أن يُقحم مصطلح "الإستعادة" في حقل ذهني أيديولوجي لايرتضيه ولايحتمله.

إن ذلك الخلط الإصطلاحي يفصح عن نفسه بمزيد من الوضوح، حين نتناول المصطلح الآخر، الذي يستخدمه الجابري في تحديده للعلاقة بين الماضي والحاضر ضمن المنظومة الذهنية السلفية؛ نعني به مصطلح "الحوار". فإذا كانت السلفية المعنية تقوم على كونها ماضويّة الهوية، فإن حديثاً عن "حوار" بين الماضي والحاضر غير محتمل لديها أو مقبولاً منها. فهنا، لاحوار ولامثاقفة ولاتفاعل، بقدر مانواجه موقفاً هيمنياً واستتباعياً يمارسه الماضي على الحاضر. وقد نلاحظ أن الثنائية الميافيزيقية الشهيرة، التي أعلنها سيد قطب حول "الماضي الذهبي بإطلاق والحاضر الجاهلي – جاهلية القرن العشرين"، تمثل إحدى صيغ ذلك الموقف، وربما كانت أكثرها اتضاحاً وتبلوراً.

على ذلك النحو (السلفوي)، يغدو من قبيل الإضطراب الإصطلاحي والقصور الإبيستيمولوجي أن يوحّد الكاتب الجابري بين مصطلحي "الإستعادة" و"الحوار" من طرف، وبين مصطلح "الإحياء" من طرف آخر. فإذا كان الكاتب المذكور قد أفصح عن قصور اصطلاحي منهجي في محاولته الدمج بين السلفوية الإسلامية والمصطلحين الأولين المذكورين، فإنه لم يخطئ في إلحاق مصطلح

"الإحياء" بالسلفية إياها. فهذه تنهض – ضمن ماتنهض – على الاعتقاد الأيديولوجي الوهمي بإمكانية إحياء الماضي من "غفوته"، من حيث هو، وجعله حالة راهنة معيوشة. ومن هنا، أتى مصطلح "**الصحوة الإسلامية**". وكما هو بيّن، لايتعرض هذا المصطلح الأخير لـ "الحاضر الراهن"، بقدر ماينطلق من "الماضي" أساساً. فـ "الصحوة" هي، هنا، صحوة الماضي وحده وتحديداً؛ وإذا ماصحا، فإن حضوره سيكون سيد الموقف، حتى لو لم يحتمل الحاضر ذلك.

لقد أطاح الجابري بخصوصية الخطاب السلفي الإسلامي، حين اعتقد بأنه يقوم على "استعادة" الماضي وعلى "الحوار" بينه وبين المستقبل. إلى ذلك، أمعن الكاتب في تحطيم هذه الخصوصية، حين أعلن أن الخطاب المذكور يمثل – ضمن حدّيْ الاستعادة والحوار المذكورين – "قراءة لاتاريخية". ذلك لأن "التاريخية"، هنا، تكمن تحديداً في النظر إلى الماضي من موقع استعادته وليس إعادته حاضراً؛ وكذلك في الحوار بين الماضي والحاضر، أو المستقبل عبر هذا الأخير. وقد صاغ الجابري هذا التصور اللاتاريخي (السلفي) بوضوح، حيث أعلن بعد "دراسة تطبيقية مشخصة!" لما هو بصدده في كتابه "تكوين العقل العربي"، متقمصاً الرؤية السلفية للعلاقة بين الماضي والحاضر، إنما بكيفية "مقلوبة – سلبية" في نظر هذه الرؤية: "**وهكذا يتحول حاضرنا إلى (معرض) لمعطيات ماضينا**. فنعيش ماضينا في حاضرنا هكذا جملة واحدة، بدون تغاير، بدون تاريخ" [1]

إن الجابري، الذي يقع فريسة الوهم السلفي (السلفوي) القائل بأن إعادة الماضي تتم دونما تدخل من الحاضر ليس لأن هذا الأخير مرفوض من السلفية فحسب بل أيضاً لأن حضور الماضي قوي إلى الدرجة التي جعلته يمتد إلى المستقبل ويحتويه تعويضاً عن الحاضر، نقول إن الكاتب المذكور يقف، والحال كذلك،

---

[1] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي – المعطيات المقدمة سابقاً، ص47.

عاجزاً عن إدراك العلاقة بين تلك الأبعاد الزمانية الثلاثة. فإذا كان الماضي "قوياً إلى تلك الدرجة" فإنه -مع ذلك- يبقى أسير آلية الحاضر، حين يخضع لتأثيره، إنما بعيداً عن أن تكون العلاقة بين هذين البعدين علاقة تجاور ميكانيكي أو تهيمنٍ واحد على الآخر أو تداخل مفتوح يتساوى فيه الطرفان ويتماثلان، كما أوضحنا ذلك في موضع آخر وسياق آخر من هذا البحث: إن جدلية الداخل والخارج، والحاضر والماضي تقوم -أساساً- على أن أي فعل يتجه من الماضي إلى الحاضر ومن الخارج إلى الداخل، مرتهن ــ أولاً وأخيراً ــ بالاستجابة لهذا الأخير وبأخذه بعين الاعتبار لبنيته ودلالته ووظائفه واحتمالاته، وضمن صيغة من صيغ المثاقفة أو المماحكة أو الهيمنة أو التبعية أو الاختراق، وغير ذلك مما يدخل في نسيجه.

إن نقد الجابري لـ "القراءة السلفية- الإسلامية" يفصح عن نفسه، إذاً، بمثابة شكل من أشكال قراءة متعسفة ميكانيكية تطيح بخصوصيتها، إذ تجهل بنيتها ووظائفها وآلياتها واحتمالاتها. ومن هنا، أتت المعجمية الإصطلاحية، المستخدمة من قبله، غير ذات علاقة بـ "موضوع البحث". لقد أتت بارتباط واضح بالموقف الذي جعل منه الجابري منطلق انتقاد لموضوع بحثه، السلفية المعنية. فما ينتقده الجابري باسم كونه لاتاريخياً، هو - في واقع الأمر - نسق صميم من "التاريخية"؛ ومالايصل إليه ويغيب عنه (أي لاتاريخية السلفية)، يمثل موطئ التهدّم في وجهة نظره؛ نعني بذلك "الحاضر" بمثابته مبتدى الموقف ومنتهاه، والوسيط الغائب الحاضر، أو الحاضر أيضاً في غيابه وتغييبه باسم أيديولوجيا وهمية إيهامية، كالسلفوية ذاتها، أو باسم أدوات معرفية مضطربة وغارقة في حماسة دعية سطحية لعدد من مزاعم "النقد و "البناء" و "التدشين" لبناء جديد.

وإذا كـان الجـابري قد ميز بين "القـراءة الإستنساخية" و"القـراءة التأويليـة" و"القراءة التشخيصية" [1]، فإنه - كما يتضح من مثال "نقده للسلفية الإسلامية - لم يخرج عن حدود قراءة تلفيقية اعتباطية تُضيِّع فيها الحدود الرئيسة الناظمة لنسيج السلفية المذكورة. ومن هنا، فإن مايعلنه الجـابري من انه يقترح "القـراءة التشخيصية" في نقده للسلفية "السائدة" بأنماطها المختلفة في الفكر العربي المعاصر: لايعدو أن يكون اختياراً شكلياً برّانياً (سطحياً) لاعلاقـة لـه بـ "موضـوع بحثـه"، الـذي يضعـه نصـب عينيـه: إن اضطراباً بنيوياً ووظيفياً يكمـن في العلاقـة بـين موضوع البحث والجهاز المفاهيمي المستخدم فيه. ومن شان ذلك، إذا ماوجد، أن يُنتج حالة من الإضطراب المطرد والمسترسل في المقدمات والسياق والنتـائج. إذ أن يكون السؤال المركزي والمفاهيم المستخدمة لتقديم الإجابة عنـه علـى علاقـة سلبية ناشزة مع طبيعة "موضوع البحث"، فإن الإنتهاء إلى تلك الحالة يغـدو أمـراً محققاً.

ولعل من المهمات الأولى، التي كان على الجـابري أن يضعهـا نصـب عينيـه في "القراءة التشخيصية" التي أعلن عنها، إخضـاع مفاهيمه الـتي يستخدمها هنا ثمـا، وذلك بتشخيص التناقضات المستحكمة فيما بينها أولاً (الإسـتعادة والحـوار مـن طرف والإحياء من طرف آخـر)، وفيمـا بينهـا وبـين موضـوع البحـث المهيأ لهـا والمهيأة هي له ثانياً (موضوع التراث العربي الإسلامي).

وهنالك وجه ملفـت بقـوة مـن أوجـه القصـور في "القـراءة الجابريـة" للقـراءة السلفية (الإسلامية)" يتمثل في نمط فهْم "مشروعية" هذه الأخيرة. فقـد لاحظنـا، في نص سابق، أن الجابري يرى في "القراءة السلفية الإسـلامية" قـراءة إيديولوجيـة جدالية، كانت "تبرر نفسها عندما كانت وسيلة لتأكيد الذات وبعث الثقة فيها". وبذلك، فهي -برأيه- مشـروعة "فقـط عندمـا تكـون جـزءاً مـن مشـروع للقفـز

---

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص9-10.

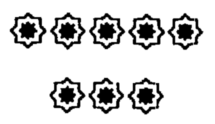
والطفرة"؛ في حين أنها تفقد هذه "المشروعية"، حينما "تصبح الوسيلة غاية". إن وجه القصور السافر في ذلك يكمن في اعتقاد الجابري بأن مفهوم **المشروعية** ينطوي، **دائماً**، على دلالات "إيجابية"، بحيث لايمكن التحدث عن مشروعيةٍ ظاهرةٍ سلبية. فهنا، يربط الكاتب بين المفهوم المذكور و "البعد الأيديولوجي القيمي"؛ مُلحاً -بذلك- **على "الوظيفة" دون "البنية"**.أما هذا فيقوم على عدم التعرف على مفهوم آخر مضايفٍ لذاك (أي المشروعية)، وهو مفهوم "المصداقية المعرفية".

إن الجابري، بمنطلقه المنهجي الميكانيكي والأحادي الجانب، يجد نفسه مدفوعاً باتجاهٍ واحدٍ من أمرين، حيثما يواجه ظاهرة مثل "القراءة السلفية": فهو إما أن يقبلها بوصفها "مشروعة"، وإما أن يرفضها بمثابة "قراءة لاتاريخية"، أي -هنا- "غير مشروعة". وهكذا، يتم **التقابل الضدي** بين المشروعية واللاتاريخية، ومن ثم بين اللامشروعية والتاريخية. بيد أن تفحص الموقف وتفكيكه جدلياً تاريخياً يمكن أن يقود إلى صيغة أخرى للعلاقة بين المفاهيم المذكورة، وذلك بالتعاضد مع مفهوم "المصداقية المعرفية". هاهنا، نتطلق من أن **كل** قراءة تراثية تمتلك مشروعيتها الإجتماعية التاريخية المشخصة، من حيث هي خطاب أيديولوجي يعبر، على نحو ما، عن أهداف أو مصالح أو علاقات اجتماعية معينة. **ولكن ليست كل** قراءة تراثية تمتلك "مصداقية معرفية"، نظراً إلى أن هذه الأخيرة تعني التوافق - بكيفية ما وبدرجة ما- مع "التقدم التاريخي والمعرفي" والإستجابة لاحتياجاته ومقوماته واحتمالاته. إن مقولة هيجل الشهيرة (**كل ماهو واقعي عقلي وكل ماهو عقلي واقعي**[1]) قد تضع يدنا على مانحن بصدده. فلما كانت القراءة التراثية، وغيرها، حدثاً ذا بعد تاريخي مشخص، فإنها لابد واقعية الهُوية. وكذلك، لما كانت القراءة المذكورة واقعية الهوية، فإنها لابد ذات بعد تاريخي

(1) يعقب إنجلز على هذه العبارة الهيجلية، قائلاً: "إن سمة (الواقع) ترتهن عنده (أي هيجل) فقط بما هو - في الوقت ذاته - ضروري".

(F.Engels - L.Feuerbach...a.a.O.,S.6).

مشخص. وإلاّ، كيف لنا أن نستنبط مشروعية الأيديولوجيا الوهمية والإيهامية، إن لم يكن من حاملها الإجتماعي الذي ينتجها ويغزلها، وربما يعيد إنتاجها. بل لنا أن نتساءل بجدية: هل مايقدمه الجابري فاقدٌ للمشروعية على صعيد القضية التراثية، بالرغم من الإختراقات الإيديولوجية الوهمية التي تحاصره عمقاً وسطحاً!



❸

إن طموح الجابري في التصدي لما سماه "السائد من القراءات" التي اعتبرها ممثلة بثلاث كبرى كانت الأولى منها هي التي أتينا عليها في الصفحات السابقة، يجد نفسه محاصراً بـ "منهجية" تتمزق عبرها حدود المفاهيم والمقولات، لتجتمع حول صيغة تلفيقية يختلط فيها الحابل بالنابل. وقد أفصح ذلك عن نفسه في قراءة الكاتب لـ "التيار السلفي".

والآن، نتجه نحو قراءة الجابري للقراءة الثانية "السائدة"، القراءة الأورباوية ـــ الليبرالية، وذلك بغية مقاربة السؤال التالي: هل استطاع الكاتب أن يتحرر من اضطرابه المنهجي التلفيقي وأوهامه الايديولوجية، "أوهام السوق"، على حد تعبير فرنسيس بيكون؛ تلك الأوهام القائمة على الاعتقاد بأن القراءات الثلاث كلها "تعاني من غياب النظرة التاريخية"[1] . ذلك أن الكاتب يرى في تلك القراءات ثلاثة أوجه لموقف واحد، هو كونها "سلفية النزوع". ومن ثم، فهي جميعها ترتد إلى واحدة: كل البقرات الموجودة في الغابة المظلمة، واحدة، ذات لون أسود!

لقد عملنا، فيما سبق، على وضع اليد على "الجهاز المفاهيمي"، الذي استخدمه الجابري في نقد التيار السلفي (الديني)، حيث اتضح أن هذا الجهاز قاده إلى "قراءة تلفيقية اعتباطية" لم تقف عاجزة عن "تشخيص" التيار المذكور ونقده من داخل ومن خارج فحسب، بل **أسهمت كذلك في تغييب سلفيته** (سلفويته) **وفي إقصائها** من مبضع البحث؛ وربما تحولت هي نفسها (أي القراءة المذكورة) إلى تلوين من تلويناتها، دونما قدرة على المنازعة.ولما كان الجابري قد أدرج القراءات الثلاث المذكورة تحت حدّ اصطلاحي واحد، فقد أصبح من مقتضيات الموقف المنهجي أن نواجه ـ على صعيد القراءة الثانية ـــ ماواجهناه في القراءة الأولى من آليات التوجه المنهجي.

---

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 13.

ويطرح الجابري ــ في سبيل ذلك ــ ما يراه سؤالاً مركباً يتصل، جوهرياً، بـ"القراءة الأورباوية ــ الاستشراقية"؛ ذلك هو التالي: "**كيف نعيش عصرنا؟ كيف نتعامل مع تراثنا؟**"[1]. وفي اجابة على هذا السؤال يضعها الجابري على لسان "الليبرالي العربي"، يعلن أن "الحوار في هذا المحور، وبالتالي نظام العلاقات فيه، هو بين (الحاضر) و (الماضي) ولكن لاحاضرنا نحن بل حاضر الغرب الأوربي الذي يفرض نفسه كـ (ذات) للعصر كله، للإنسانية جمعاء"؛ ومن ثم، "ينظر الليبرالي العربي إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحياه، حاضر الغرب الأوربي"[2]. ويوسع الكاتب محوره من موقع "القراءة الاستشراقية"، حيث يعلن أن الأمر الخاص بالقراءة "الأورباوية" يتعلق، "إذن بـ (القراءة الاستشراقية) التي تتخذ امتداداتها إلى الاساتذة العرب شكل (سلفية استشراقية) تقدم نفسها كقراءة علمية ..."[3].

هاهنا ثانية، يظهر التناقض والتوازي الثنائي الميتافيزيقي بين "موضوع البحث" و" أدوات البحث ــ المنهج". فالجابري رغم حرصه على الإمساك بآلية العلاقة القائمة بين أوربا والمفكر العربي الليبرالي، ظل قاصراً عن ذلك قصوراً دالاً سافراً. فإذا كانت تلك العلاقة قائمة بين "غرب أوربي يفرض نفسه كذات للعصر كله، للإنسانية جمعاء" وعصر عربي مخترق من هذا الغرب ومستباح، فكيف، إذاً، يمكن الحديث عن حوار بين الفريقين المذكورين؟ لقد أشار الكاتب إلى ناتج تلك العلاقة،مقترباً قليلاً وبكيفية مشوشة من واقع الحال: إن القراءة "الأورباوية – الاستشراقية" في الفكر العربي "تتناسى أنها تأخذ (من الغرب) الرؤية مع المنهج"[4] . ولكن هذا الناتج فقد أهميته ودلالته تحت عبء اضطراب العلاقة بين موضوع البحث وأدواته.

في هذا الموضع من المسألة، يلاحظ أن الجابري - بمعجميته الاصطلاحية

(1) المرجع السابق مع المعطيات المذكورة ذاتها ـ ص 9.
(2) المرجع السابق مع المعطيات المذكورة ذاتها.
(3) المرجع السابق مع المعطيات المذكورة ذاتها.
(4) المرجع السابق مع المعطيات المذكورة ـ ص 10.

اللاتاريخية رؤيةً والقاصرة منهجاً ـ لم يتمكن من الوصول إلى تشخيص علاقة الفكر العربي المعاصر بالغرب، كما يفهمه هو، وذلك بصيغة الهيمنة الاستعمارية والامبريالية. إذ إن من شأن هذه الصيغة العلائقية، إن وجدت، أن تحتث احتمالات التثاقف والتجادل النّدي بين الفريقين، دون أن تتمكن تماماً من ذلك، وأن تنتج وتعيد إنتاج علاقة هيمنة استتباعية بينهما. من هنا، يغدو من باب القصور المعرفي أو المكابرة الايديولوجية أو كليهما معاً أن يتحدث المرء - في هذا السياق - عن حوار بين الفكر العربي والغرب المعني.

ومرة أخرى، يغيب المهماز الضابط للعلاقة بين الماضي العربي الإسلامي و الماضي الأجنبي (هنا اليوناني) وكذلك بين الداخل العربي المعاصر والخارج الأجنبي (هنا الغربي)، في التصور الجابري. فإذا أخذنا باعتبارنا التمييز النسبي، الذي تقيمه العلوم الألسنية المعاصرة بين "بنية سطحية" و"بنية عميقة"، فإن الكاتب إياه وتحت تأثير رؤية فينومينولوجية (لاجدلية) يجعل من البنية الأولى حكَماً على إواليّات الفعل بين أطراف تلك العلاقة.

لنستعدْ مايقرره الجابري على صعيد مانحن بصدده: "ينظر الليبرالي العربي إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحياه، حاضر الغرب الأوربي، فيقرأه قراءة أورباوية النزعة". لقد أُخذ الكاتب بعنف الغرب المعني وشراسته في اختراق "الداخل العربي"؛ ففقد توازنه، وظل أسير ذلك. لقد أخذ بالقشرة (البنية السطحية)، ليضحي بالثمرة (البنية العميقة). ولعل مرد ذلك يعود -ربما مع عوامل أخرى- إلى أن الجابري يسلك مسلك فينومينولوجية لاجدلية لاتاريخية. فأن ينظر الليبرالي العربي) نظرته تلك إلى التراث المعني، لايعني إلا أن الحاضر الغربي الأوربي كان عليه أن يمر على طريق "الحاضر" العربي المعاصر، وأن يمتطي صهوته، كي يكتسب فاعليته ومشروعيته أو فاعليته المشروعة. وهذا من شأنه أن

يُفضي إلى مايعجز ذلك المسلك عن استدراجه والإحاطة به: إنه جدلية الداخل والخارج، التي بمقتضاها يظل الداخل (هنا العربي) سيد الموقف، سلباً وإيجاباً ومابينهما. ولعل ميشيل فوكو في "حفرياته المعرفية" يضيء هذا الموقف، ولكنْ حيث يُلفظ منه هَوَسُه اللاتاريخي المجسّد بـ "أطْلقة الانفصال". [1]

ولعلنا نتبين ذلك المسلك اللاتاريخي اللاجدلي - الفينومينولوجي -في تصور الجابري لعملية "التقدم" الفكري العربي. فهو يتساءل، بروح استشراقية سافرة في فظاظتها ومباشرتها: **"هل علينا أن نبقى في حدود مفاهيم أصبحت في أوربا نفسها متجاوزة؟"** [2] وفي السياق نفسه، يطلق التساؤل التالي: **"كيف يحدّث مثقف عربي مثقفاً أوربياً عن ديكارت المتجاوز أوربياً؟"** [3] إن تلمذة الجابري على أيدي الأساتذة المستشرقين (ربما الفرنسيين تخصيصاً) تعلن عن نفسها، هنا، على النحو الذي يقود، طواعية، إلى تلك الثنائيات الميتافيزيقية بين الشرق والغرب، والداخل والخارج، والشمال والجنوب، والمركز والهوامش الخ...، أي الثنائيات التي تتوج اضطراب منطلقه المنهجي ورؤيته الأيديولوجية.

والطريف الملفت، هاهنا، أن ناقد "القراءة الأورباوية"، يجعل منها أمراً مماثلاً لـ"القراءة الاستشراقية". في هذا الحقل، يوغل "الناقد" المذكور في الوعي الوهمي الإيهامي، حيث يؤكد على ما أثبتناه في موضع سابق: "يتعلق الأمر إذن بـ(القراءة الإستشراقية) التي تتخذ امتدادتها إلى الأساتذة العرب شكل (سلفية استشراقية) تقدم نفسها كقراءة علمية". أما هذا الوعي الوهمي الإيهامي فيبرز بصيغة شطارة الكاتب في تكسير وتهشيم الحدود الأنطولوجية والمنطقية القائمة بين سياقات

---

(1) أنظر: ميشيل فوكو- حفريات المعرفة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص5-13.

(2) ضمن ندوة بعنوان "الفلسفة في الوطن العربي المعاصر" - انعقدت في كلية الآداب بجامعة دمشق عام 1995 يوم 25 من شهر نيسان أبريل، وشارك فيها الجابري.

(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

تنتمي إلى مرجعيات أنطولوجية ومنطقية مختلفة اختلافاً ابيستيمولوجياً بنيوياً ووظيفياً. هاهنا، ينبغي العودة إلى البحث المتميز سلبياً، الذي قدمه إدوارد سعيد حول "الاستشراق".

فقد استطاع المؤلف سعيد – عبر وقائع ومعطيات واسعة ومتنوعة أخضعها لعمله– أن يموّه على آلية أو آليات اقتحام الاستشراق للشرق، وذلك عبر الأطروحة الزائفة سوسيولوجياً، وهي أن الوعي الاستشراقي مثّل الوعي العمومي في الغرب، بعيداً عن الشروخ والصراعات والتناقضات؛ مماجعله يحمل في أحشائه الأغلوطة الأيديولوجية الكبرى وهي أن مقولة "الشرق شرق، والغرب غرب، ولايلتقيان ـ كيبلنج" عكست آراء الغرب برمته، بما في ذلك التيارات النظرية والسياسية المناهضة، من مثل السانسيمونية والماركسية.[1] وبصيغة منهجية مكثفة، يمكن القول بأن "الداخل الشرقي– العربي" بإوالياته الخصوصية – الاقتصادية والسوسيوثقافية والسيكولوجية وغيرها – ظل، ومايزال، يجسد الطرف الذي اتجه إليه المستشرقون (الخارج) بغية استكناهه وامتلاكه نظرياً في سبيل الهيمنة عليه. في هذه الحال، لايصح القول بأن مثقفي الشرق، الذين خضعوا لفعل الهيمنة الغربية، راحوا يستمدون منطلقاتهم من حاضر الغرب الإستشراقي، هكذا مباشرة ودونما توسط. أما هذا التوسط فقد تمثل في حاضرهم هم أنفسهم؛ مما يحوّل بالكلام على عملية تناصّ برزت في فكر أولئك المثقفين تمثل حصيلة الفعل الخارجي في الداخل بصيغة إعادة بنْينة ذلك الفعل ضمن شرائط هذا الداخل.

إن "النقد"، الذي وجهه الجابري لـ "القراءة الأورباوية"، لم يخرج عن كونه رؤية أيديولوجية ميكانيكية تجهل التاريخ والديالكتيك كليهما. ومن ثم، فهي

(1) أنظر: إدوارد سعيد – الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء. نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت 1981، ص37–43. وفي هذا السياق، دقق فيما قدمه مهدي عامل نقداً لـ"الإستشراق" السعيدي في بحثه: ماركس في استشراق ادوارد سعيد – دار الفارابي بيروت 1985.

(أي الرؤية) إن لم تسهم في إعادة إنتاج هذه القراءة عبر استكشاف بنيتها وآلياتها ووظائفها واحتمالاتها، فإنها -على الأقل- تُبقيها معلقةً وغير مهيأة للإختراق البحثي. لقد كان نقد الجابري للقراءة المذكورة دغدغة لها، وذلك لأنه أتاها من يمينها: من حقلها الأبيستيمولوجي انطلق، وإلى حدودها الإبيستيمولوجية انتهى. لقد ظل بعيداً عن اجتثاث بنيتها الداخلية وإوالياتها الفاعلة، لأنه -أساساً- تماهى معها، فأتى -لهذا- تكريساً لها وإقراراً مضمراً بتأبّيها على البحث والتقصي.





4

والآن، تبقى القراءة الثالثة ممايعتبره السيد الجابري "قراءات سلفية سائدة" عربياً للتراث العربي الإسلامي؛ إنها "القراءة اليسارية". **والكاتب الجابري** يطرح السؤال المركب التالي، اعتقاداً منه بأنه (أي السؤال) يعبر عن تلك القراءة: "كيف نحقق ثورتنا؟... كيف نعيد بناء تراثنا؟" [1] ويجيب عن ذلك، معلناً: "الحوار في هذا المحور، وبالتالي نظام العلاقات فيه هو بين (المستقبل) و(الماضي) لكن بوصفهما **مجرد مشروعين**: مشروع الثورة التي لم تتحقق بعد، ومشروع التراث الذي سيعاد بناؤه بالشكل الذي يجعله يقوم بدوره في همز الثورة وتأصيلها" [2] .

ويوسع الكاتب وجهة نظره أو يضيقها، حيث ينتقل من القراءة "**اليسارية**" إلى "السلفية الماركسية". يفعل ذلك عبر التأكيد على أن "**الفكر اليساري العربي المعاصر لايتبنى -في تقديرنا- المنهج الجدلي كمنهج لـ (التطبيق) بل يتبناه كـ(منهج مطبق)**" [3] . ويصل الجابري من ذلك إلى الحسم التالي: "وهكذا تنتهي هذه القراءة (اليسارية) العربية للتراث العربي الإسلامي إلى (**سلفية ماركسية**)"[4].

يمكن، في ضوء القراءة الجابرية المعنية ومن موقعها، تبيّن بعض المحاور الرئيسة، التي تبرز من ضمنها التالية:

1. "اليسار العربي" هو "التيار الماركسي"؛
2. اليسار العربي، في موقفه من التراث العربي الإسلامي، يتبنى المنهج الجدلي كمنهج "مطبَّق" لا كمنهج "للتطبيق"؛
3. يتضح موقف "التيار الماركسي" من التراث المعني في الإنطلاق من محور يتحدد فيه نظام العلاقات بين "المستقبل" و"الماضي"؛

---

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث – المعطيات المقدمة سابقاً، ص10.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة – ص11.
(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.
(4) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

4. يتحدد نظام العلاقات بين المستقبل والماضي في الموقف المذكور بكون هذين الحدّين يمثلان مشروعين اثنين، هما مشروع الثورة المعلقة ومشروع التراث المطلوب إعادة بنائه للقيام بتأصيل الثورة؛

5. لهذا، وربما كذلك لغيره، انتهى اليسار العربي، أي ـ بحسب الجابري ـ التيار الماركسي إلى نتيجة محددة على صعيد الموقف من التراث المعني، هي تلبّسه بلبوس "سلفية ماركسية".

قد لايكون عسيراً أن نتبين في "قراءة الجابري" تلك أمراً يدعو للإنتباه ـ دون أن يثير الدهشة ـ؛ ذلك هو الخلط الفاحش بين مصطلحيْ "اليسار" و"الماركسية"، أو "اليسار العربي" و"التيار الماركسي العربي". كيف يدمج الكاتب بين هذين الحقلين، بحيث يشير الأول إلى الثاني وهذا إلى ذاك، وكأنهما حقلان متضايفان؟!

إن هذا الموقف يتضح بخصوصية بالغة التعقيد، حيث يتعلق بمسألة "التراث العربي الإسلامي".

فالجابري يعامل "مادة بحثه"، هاهنا، بقليل من الوفاء والاهتمام بها، ورغم ذلك بكثير من القطعية والزهو والأستاذية الوثوقية. فإذا اعتبرنا أن "التيار الماركسي العربي" ـ في موقفه من التراث العربي الإسلامي ـ يندرج في نطاق "اليسار العربي" وموقفه من هذا التراث، فهل ينتظم ذلك "اليسار" في التيار المذكور؟ لانظن أن هناك من الباحثين مَن يغامر بالقول بذلك.

ومن المناسب ـ في هذا السياق ـ الإشارة إلى أننا في الطبعة الثالثة من كتابنا "من التراث إلى الثورة ـ حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ـ عام 1979[1]"، بحثنا في "اليسار العربي والتراث العربي"، حيث توصلنا إلى ضرورة تشخيص هذا المصطلح وتخصيصه بعدة صيغ، منها "السلفوية اليسارية". وقد تبين لنا أنه ليس كل "اليساريين العرب" ـ في موقفهم من التراث المذكور ـ ماركسين

(1) أنظر الصفحات 880-954 من هذا الكتاب.

أو تبنوا المنهج الماركسي. كما تبين لنا أنه إن كان هنالك من اليساريين العرب من سلك مسلك السلفية (السلفوية) في نظره للتراث المعني، فإن هنالك آخرين من هؤلاء من سلك مسلك "الإرجائية" على هذا الصعيد، أي علّق المسألة عموماً. كما ظهر، ثالثاً، أن هنالك من الماركسيين العرب المشتغلين بقضايا التراث مَن نبّه إلى حضور "نزوع سلفي" في أوساط من اليساريين العرب، ومنهم من هو ماركسي.

هل يصح أن تُختزل تلك المواقف (ومواقف أخرى لم نأت على ذكرها) بموقف واحد منها يُعلَن أنه سيّد الموقف الوحيد؟ ولـمَ ذلك؟ إن الأستاذ الجابري - في قراءته لموقف اليسار العربي (ومن ضمنه التيار الماركسي) من التراث العربي الإسلامي- يفصح عن جهل فاضح (أم تجاهل على هذا الصعيد تحديداً؟) بأوليات التدقيق البحثي، خصوصاً ضمن المعجمية الإصطلاحية التي تكوّن دائرة تحركه الأساسية أولاً؛ كما يُنم عن خلفية إيديولوجية يقدّم على مذبحها أهم مايجعل من الباحث باحثاً: الموضوعية، أو إذا شئت الكفاح من أجل مواجهة الإيديولوجي الفاسد والمراوغ في محاولته اختراق المعرفي ثانياً. وفي هذه الحال، تلتقي هذه الخلفية الإيديولوجية مع ذلك "التجاهل"، إذا صح حضوره، ليكوّنا الخطاب الجابري الإيديولوجي في منزعيْه الخفي المضمر والظاهر المفصح عنه. ولعل ذلك يتضح أكثر في المحاور الأخرى من "القراءة الجابرية" للتراث.

****

في المحور الثاني من القراءة الجابرية، يعلن صاحبها - ويقع هنا ثانية في اضطراب واعتباط اصطلاحيين - أن اليسار العربي (مُدمَجاً كلياً بالتيار الماركسي) يتبنى، في موقفه من التراث العربي الإسلامي، "المنهج الجدلي" كمنهج مطبق لاكمنهج للتطبيق. هاهنا، يجدر التنويه بالواقعة "الساذجة" القائمة على أن مايتحدث عنه الباحث الجابري تحت حدّ "المنهج الجدلي"، لاينتمي - من حيث

هو ـ إلى الماركسية، وإن انتمى إلى **الهيجلية أو الفيشتوية أو** بعض التوجهات الفلسفية الوجودية مثلاً. إن مايتنمي إلى الماركسية هو المنهج **الجدلي التاريخي والمادي.** فمن باب التعسف والإعتباط في استخدام المصطلح، أن يتحرك الجابري في حقل اصطلاحي غير الحقل الذي **ينوي** التعامل معه **ويضمره.** فقد كان على الكاتب أن يفصل فصلاً اصطلاحياً نسبياً بين "اليسار العربي" و"التيار الماركسي العربي" في موقفيهما من التراث أولاً، وأن يضبط الحدود المنهجية الإصطلاحية للمنهج الذي يتحدث عنه إضافة إلى تبيّن الخطوط المتقاطعة والمتغايرة في هذا المنهج ثانياً.

ولعل ذلك الوضع من الاضطراب والاعتباط الإصطلاحيين المنهجيين هو الذي كمن وراء تعميم السيد الجابري مواقفه على "اليسار العربي"، ومن ضمنه "التيار الماركسي العربي"، بتجلياته المتنوعة على صعيد القضية التراثية المعنية؛ هذا إذا علّقنا القول باحتمال وجود "رقيب أيديولوجي" قابع وراء ذلك. إن اليسار العربي ـ في موقفه من التراث العربي الإسلامي ـ "يتبنى المنهج الجدلي كمنهج مطبَّق لاكمنج للتطبيق". ويتابع الكاتب معلناً: "وإذا أصر بعض المنتمين إلى هذا الجناح على (اقتحام) الصعاب فصّلوا الواقع التاريخي على القوالب النظرية. وفي هذه الحالة، فإذا لم يسعفهم (الصراع الطبقي) قالوا بـ (التواطؤ التاريخي) وإذا لم يجدوا (مادية) قالوا بـ (الهرطقية)". [1]

إن الجابري، هنا، يتمدمد كثيراً، مانحاً نفسه حرية التصرف، كما لو كان في موقع من يترجم رواية "ذاتية" عن لغة أجنبية. فهو "في هذا النص، يستخدم شواهد بين أقواس، دون إحالة إلى مظانّها الأصلية أولاً، ويضع تلك المفهومات على نحو التقابل القطعي فيما بينها ثانياً. في **الحالة الأولى،** يمارس الكاتب موقفاً مشوّشاً في حقل عملية التوصيل الدلالية واللفظية لايسمح للقارئ الذي يخاطبه

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص11-12.

بالعودة إلى تلك المظان بهدف المقابلة بينها وبين مايكتبه الكاتب (الجابري)، أي بهدف تبيّن مصداقية الإحالة إلى المظان المذكورة؛ وفي هذا إما قصور في فهم مقتضيات البحث العلمي، وإما استعلاء على هذا البحث وامتهان للقارئ. أما في **الحالة الثانية**، فيلاحظ أن الكاتب (الجابري) لم يكلف نفسه، **بصفته باحثاً**، عناء البحث في دلالات المفهومات التي يوردها، تلك المفهومات التي يتناولها بصيغة تفصح عن سذاجة منهجية في فهمها، أو ميكانيكية في امتلاكها، أو تغابٍ أيديولوجي في عرضها * .

إن مفهوم (التواطؤ التاريخي)، الذي يورده الجابري عن كتاباتنا (مثلاً: من التراث إلى الثورة ـ وخصوصاً الصفحات /247 ـ 256/ من الطبعة الثالثة، المعطيات المقدمة سابقاً)، يفهمه على أنه (بديل) عن (الصراع الطبقي) أو (تعويض) عنه. ولو أنه تقصى هذا المفهوم، كما ورد في كتاباتنا وفي كتابات أخرى في أسيقته الثلاثة، الاجتماعي والتاريخي والبنيوي، لأدرك أنه حالة من حالات (الصراع الاجتماعي)، الذي يمثل منطلق (الصراع الطبقي)؛ أي لأدرك أنه (نسق غير مباشر) من أنساق ذاك، خصوصاً بالمعنى الوظيفي السياسي والتاريخي.

وكذا الأمر فيما يتصل بمفهوم (الهرطقية). فهنا، يفصح الجابري عن (أمية) لعلها مقصودة في إدراك الدلالات البنيوية والوظيفية، التي تكمن في العلاقة بين (المادية) و(الهرطقية) في تاريخ الفكر البشري عموماً، والفلسفي منها على نحو خاص. ويبقى أن نقول، إن الكاتب (الجابري) بنى على ذلك الإضطراب الإصطلاحي نتائج أراد لها أن تكون مُحكمة. ولكن مايُبنى على اضطراب لايولد إلا اضطراباً" [1]

---

* إن هذا الأمر المستحكم في النص الجابري، يتحول إلى "فضيلة" يضفيها كمال عبد اللطيف على الجابري. فهو يورد الجابري مثالاً "على الكيفية الدقيقة لاستخدام المصطلحات والمصادر والمراجع". ولاندري كيف كوّن الكاتب المذكور هذا التصور؛ هل من واقع بحث "أبيستيمولوجي" دقيق أم من موقع خلفية أيديولوجية سافرة! (أنظر كمال عبد اللطيف: في نقد قراءة حسين مروة والطيب تيزيني للتراث الفلسفي الإسلامي...ـ المعطيات المقدمة سابقاً).

(1) طيب تيزيني: في السجال الفكري الراهن ـ حول بعض قضايا التراث العربي، منهجاً وتطبيقاً، دار الفكر الجديد، بيروت 1989، ص186–187.

إذا كـان الأمـر كذلـك، فـإن الجـابري يقـوّل - قصـوراً منهجيـاً وبطلانـاً أيديولوجياً - التيار الماركسي العربي (مخلوطاً هكذا جزافاً باليسار العربـي) بأنـه، في تحديده لموقفه من التراث العربي الإسلامي، ينطلق من محور يتحـدد فيـه نظـام العلاقات بين "المستقبل" و"الماضي". وعلى هذا الصعيد، أيضـاً، نضـع يدنـا علـى لاتاريخية الكاتب ولاجدليته في فهمه للموقف المذكور. لقد واجهنا ذلـك سـابقاً، حين تفحصنا "قراءة" الكاتب لـ "التيـار السـلفي الإسـلامي" ولـ "التيـار الليـبرالي الأورباوي". فهو، هنا وهناك كمـا في القـراءة الثالثـة، يظـل متمسـكاً بـ "ثـابت منهجي" لايحيد عنه، ينطلق منه لينتهي به، ومن ثم ليجد نفسه - في نهاية المطـاف - **خارج دائرة موضوع البحث**. أمـا ذلـك "الثـابت المنهجـي" فيتمثـل في التنكـر للحقيقة التاريخية الاجتماعية التالية أو في عـدم إمكانيـة الوصـول إليهـا مـن موقـع تنهيجه الذي يأخذ به (وهذا هو الأرجح في نظرنا): إن الناس ينطلقون ــ في كـل إنتاجهم ونشاطهم ورغباتهم ومطامحهم ودهائهم الثقافي الخ... ــ مـن وضعيـاتهم الاجتماعية المشخصة، أي من حاضرهم المشخص، الذي يجد نفسـه مشـروطاً بمـا أنجزته الأجيال السابقة على الصعد كافةً، سواء كان ذلك في الحقل المحلي القومـي أم الآخر العالمي.

بيد أن تلك "الشرطية" الملزمة لـ "الحاضر" المعني تجد تشخصها وتبنْينها فيه هـو نفسه، أي تكتسب هُوية جديدة. وقد مثلت هذه "الحقيقـة"، حيـث نُفـض عنهـا الغبار، كشفاً كبيراً قدمه ماركس بالصيغة التالية: "يصنع الناس تـاريخهم الخـاص، ولكنهم لايصنعونه من قطعٍ حرة، وليس في إطار أوضـاع مختـارة منهـم أنفسـهم، وإنما في ظل أوضاع قائمة مسبقاً ومعطاة وموروثـة على نحو مباشر. إن التقليـد Tradition الخـاص بكـل الأجنـاس الميتـة ينيـخ بكلكلـه مثـل كـابوس علـى دمـاغ الأحياء. وحين يظهرون (أي النـاس) بـأنهم منشـغلون بتحويـل أنفسـهم وتحويـل الأشياء، وبخلق أشـياء لم تكـن موجـودة...، فـإنهم يستعيدون، وجِلين، أشباح

الماضي ويضعونها في خدمتهم" [1] .

إن الحاضر، والحال كذلك، يظل الأول في كل الموقف، حتى لو أُرغم على التخفي والمراوغة وراء "الماضي" و"المستقبل" وارتداء لبوسهما. والباحث المدقق وحده، أي المنطلق من واقع الحال المشخّص، هو الذي بإمكانه فك الارتباط بين تلك الأبعاد الثلاثة، واكتشاف أن الحاضر (وهو هنا بمثابة الداخل مقابل الخارج) هو سيد الموقف سلباً أو إيجاباً.

إن محمد عابد الجابري - في اعتقاده أن "الحوار" على صعيد الموقف الماركسي العربي من التراث العربي الإسلامي يتم بين " الماضي" و"المستقبل" — ينطلق من "تقصير" في دراسة اللوحة الماركسية العربية المعنية، هنا. ولعل هذا "التقصير" يتحدر من قصور معرفي في تمثل "الماركسية والتراث" عموماً، و"التيار الماركسي العربي في موقفه من التراث العربي الإسلامي" على وجه الخصوص، وتحديداً على صعيد التحول الجديد نسبياً والجاد فعلاً، والذي أفصح عن اتجاهاته وإرهاصاته العامة على أيدي مجموعة من الباحثين العرب المنتمين منهجياً نظرياً إلى ذلك التيار. [2] بل إننا قد نرى أنه يكمن وراء ذلك "التقصير" الجابري "لاغٍ" أيديولوجي يقدم نفسه على أنه "بحث أبيستيمولوجي" لموضوع البحث المعني. وفي هذا وذاك، تُلحظ عملية طريفة ملفتة تكمن في الصمت على مايخدم ذلك

---

(1) ك. ماركس: بروميير لويس بونابرت الثامن عشر (ضمن: ماركس - إنجلز ، الأعمال، مجلد 8، برلين 1960، ص115).

(2) ضمن جهود حثيثة يبذلها الأستاذ محمد وقيدي، يضع يده على هذا "التحول" في كثير من مفاصله. وفي سياق ذلك، يكشف الأستاذ وقيدي عن تناقض الجابري في موقفه من ذلك. فهو "موقف متناقض من حيث إنه يستفيد عملياً من المنهج المقترح من طرفها (أي المحاولات الجديدة المجسّدة للتحول المعني)، في حين يعلن نظرياً أن النتائج المحصلة جديدة على ماقامت به هذه المحاولات. لايكلف الجابري نفسه عناء ذكر من قاموا بهذه المحاولات المنهجية، ولاالبحث في الظروف التاريخية المجتمعية والمعرفية التي ساعدت على قيامها كموقف علمي أيديولوجي. وأكثر من ذلك فإن المراجع المشار إليها في كل الكتاب الذي نحن بصدد مناقشته (أي كتاب الجابري: نحن والتراث) لاتتضمن إلا إشارة واحدة إلى هذه المراجع مع أنها صدرت قبل محاولته، ومع أنها لاتختلف في نظرنا من حيث أهدافها عما يعلن هو عن إرادته في أن يبلغه بمشروع قراءته". ويتابع وقيدي، مقدّماً "باقتضاب...أهم مرتكزات هذا الموقف الذي يمكن إرجاعه إلى عدد من المفكرين العرب، وبصفة أساسية إلى طيب تيزيني في كتابيه (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط - دار دمشق 1971) و (من التراث إلى الثورة - دار ابن خلدون 1976)، وكذلك إلى حسين مروه في كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - دار الفارابي 1978)". (محمد وقيدي: حوار فلسفي — قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1985، ص108 -109).

"الموقف"، مع إظهار حسم مصطنع للمشكلات أو اختزال لها. وإلا، لو كان الكاتب الجابري يضع نصب عينيه بلوغ "الحقيقة"، فإنه سوف "يكتشف!"، على صعيد مانحن بصدده الآن، بعض ماكتب بعض ممثلي "التيار الماركسي العربي" في موقفهم من التراث؛ مع التنويه النافل ـ لمصداقيته ـ بأن إنتاج كل ممثلي هذا التيار لايخلو من كثير أو قليل من المسائل التراثية الخلافية بل ومن كثير أو قليل من القصور المعرفي والغلوّ الإيديولوجي؛ وكذلك مع الإشارة "المثيرة" بأن الجابري "لطش" الأفكار المركزية من ذلك الإنتاج، ولكن بطريقة مراوغة ومفتقدة للأمانة العلمية، ومن ثم بطريقة غير مثمرة فرّطت بجدواها ونجاعتها أولاً، وبسياق ماأنجزه الجابري نفسه على هذا الصعيد ثانياً.

ويمعن الجابري في خطل "فهمه" لموقف "التيار الماركسي ـ أو اليساري بالتعبير المنفلش للكاتب" من التراث العربي الإسلامي، حيث يرى أن هذا الموقف يتحدد ـ إضافة إلى ماسبق ـ بالنظر إلى الماضي وإلى المستقبل "بوصفهما مجرد مشروعين: مشروع الثورة التي لم تتحقق بعد، ومشروع التراث الذي سيعاد بناؤه بالشكل الذي يجعله يقوم بدوره في همز الثورة وتأصيلها". كيف ذلك؟ هل نحن أمام مشروعين اثنين؟! إن نهجاً تجزيئياً، لاتاريخياً لاجدلياً، كالذي يبرز هنا، يفضي، حقاً، إلى القول بتلك الثنائية الميكانيكية بين "مشروع الثورة" و"مشروع التراث". ذلك لأن الفريقين المذكورين يمثلان مشروعاً واحداً بوجهين أو بمدخلين اثنين.

لقد كتبنا عام 1979 في كتابنا "من التراث إلى الثورة" مايلي، ضبطاً لوحدة ذينك الوجهين الجدلية: "إننا إذ ننطلق في حل قضية التراث العربي الفكري من (الحاضر) العربي في أفقه الثوري الناهض، لايسعنا إلا أن نؤكد على أن حل تلك القضية حلاً علمياً، ينطلق من الثورة، من المشروع الثوري العربي. ومن ثم، فإن المسألة تكتسب صيغة: من الثورة إلى التراث حاضراً وماضياً.

والحقيقة، إن تلك الصيغة ـ وهي المنطلقة من الوعي العميق بمحورية (الداخل) إزاء (الخارج) ـ تكتسب بعدها من حيث هي تعبير عن النوعية الخاصة التي تميز هذا (الداخل ـ الحاضر) عما سواه، ومن حيث إن هذه (النوعية الخاصة) هي التي تملي وتحدد طبيعة التعامل مع التراث منهجاً وتطبيقاً. وهي، بذلك، تنطوي على

درجة عليا من التجريد والتعميم. ولكنها في نفس الحين لاتعني شيئاً إلا في سياق عيني محدد. بيد أنها ـ تلك الصيغة ـ إذ تنطلق من (الداخل ـ الحاضر) وتنتهي فيه، تجسد الإنفصال واللاإستمرارية تجاه مايتاخمها من بُعديْ الماضي والمستقبل. وعلى ذلك، فإنه لايمكنها أن تمثل الحقيقة الكلية في مرحلة اجتماعية معينة، وإن كانت تجسد جوهر المسألة.

هاهنا يفصح (الداخل) عن نفسه، من حيث هو وجود متصل بشكلين وجوديّين آخرين، هما الماضي والمستقبل. إن الوصول إلى صيغة (الداخل) المتصل ماضياً والمستمر مستقبلاً، هو مايحدد لنا الأفق الثاني للمسألة المطروحة. فها هنا، يكفّ ذلك (الداخل) عن أن يمثل فقط المحور الذي تتجه إليه كل الأبعاد الأخرى، ليتحول هذا ذاتياً إلى موقع التوجه صوب هذه الأبعاد... إن الماضي إذ يغدو أحد أوجه (الداخل ـ الحاضر)، فإنه يكون قد أفصح عن دعوته ونزوعه الداخلي نفسه لتجاوز ذاته، أي يكون، في ذلك، قد عبر عن سياق حركته الذاتية الداخلية نفسها.

هاهنا نكون وجهاً لوجه أمام الصيغة الثانية من القضية المطروحة: من التراث إلى الثورة". [1]

إن الجابري لايدرك تلك الآلية التي تحكم العلاقة الجدلية بين الماضي والمستقبل من طرف، وبين الحاضر من طرف آخر. فهو إذ يمتهن ـ قصوراً معرفياً أو تقاصراً إيديولوجياً ـ تلك العلاقة كما يراها (اليسار العربي ـ بلغة الجابري المضلِّلة والمراوغة والمشوِّشة)، فإنه يتابع موقفه هذا باتجاه زاوية أخرى. إن "التراث"، الذي يواجهه ذلك "اليسار العربي"، يُقلَب على رأسه أو على قفاه، بهدف أن يغدو قابلاً للإستجابة لمطالب "ثورة اليسار العربي" ولاحتياجاته. هكذا يطرح

(1) ص1011—1013 من الكتاب المذكور ـ الطبعة الثالثة ـ المعطيات المقدمة سابقاً.

الكاتب المسألة بلسان اليسار المعني. بيد أن هذا الأخير ــ بصيغة المنهج التاريخي الجدلي والمادي ـ يرى المسألة من موقع إبيستيمولوجي مغاير. فليس "التراث" ــ وفق ذلك ـ هو الذي يُعاد بناؤه، وإنما الموقف منه هو الذي يخضع لذلك. وبتعبير آخر، إذا كانت قضية التراث عامة والتراث العربي الإسلامي تخصيصاً هي قضية من يطرحها، فإنها ـ بهذه الدلالة التراثية ــ تغدو أمراً متعلقاً بالمنظومة المعرفية والأيديولوجية، التي ينطلق ذاك منها. هاهنا، يبرز "الحاضر" ــ مرة أخرى ــ مشخصاً عبر الإمكانات المعرفية التي يمتلكها من يتصدى لهذه العملية، وكذلك عبْر التوجهات والمصالح والآفاق الإقتصادية والسوسيوثقافية التي تخترقه. ومن ثـم، فالموقف من التراث ـ من منظور "اليسار العربي" ــ لايتصل بما دعاه الجابري "إعادة بنائه" وفق احتياجاته ومصالحه، وإنما يتعلق بتناوله منهجياً نظرياً.

إن ذلك يعني ـ أولاً ـ اكتشاف إواليات التراث المعني واتجاهاته التي تبلورت فيه وأفضت إلى مايمكن التعبير عنه بـ "البنية الأساسية للتراث". كما يعني ــ ثانياً ــ ملاحقة عملية التحول من الماضي إلى الحاضر بمثابتها العملية التي يتجلى فيها التراث (ذلك أننا ننطلق من أن التراث في حدّه التعريفي هو الماضي ممتداً في الحاضر وفاعلاً فيه على نحو من الأنحاء). وعلى هذا، إذا كانت عملية "إعادة بناء التراث"، التي يزعم الجابري أنها محور النظر التراثي لدى ممثلي "اليسار العربي"، غير منفصلة عن تدخل ذاتوي في "البنية الأساسية للتراث" قد يأخذ طابع تزوير لها أو تهميش لبعض عناصرها أو تضخيم لعناصر أخرى الخ...، فإن البحث في تلك البنية عبر عملية التحول المذكورة آنفاً من موقع "الحاضر" معرفياً وأيديولوجياً، مشروط بالموضوعية إذا انطلق من إوالياتها واتجاهاتها الداخلية.

****

إذا كان ذلك كله قد غيبه الجابري ليتحول عنده ـ بطيبة خاطر ورضا داخلي ـ إلى نص وخطاب مقموعين أو مسكوت عنهما، فإن الطريق تصبح معبدة أمامه

للإعلان عن النتيجة الفاقعة التالية: "هكذا تنتهي القراءة (اليسارية) العربية للتراث العربي الإسلامي إلى (سلفية ماركسية)"! بيد أن "اليسار العربي" المختزل جابرياً بـ "الماركسية"، لاينفرد بتمثيله تلك النتيجة، كما أعلمنا الكاتب نفسه. ذلك أن القرائتين الأخريين، "الإسلامية" و"الأورباوية الليبرالية"، تخضعان، هما كذلك، للنتيجة الجابرية إياها. فالقراءات الثلاث هذه كلها "لاتختلف جوهرياً عن بعضها بعضاً، من الناحية الإبيستيمولوجية". [1]

على ذلك النحو، تُختزل المواقف في موقف واحد، ويغدو الفكر العربي المعاصر ذا نسق واحد وبعد واحد وأفق واحد. ويترتب على ذلك أن حديثاً عن "تمايز" بين تلك القراءات أو بين بعض منها، مثلاً بين القراءة "السلفية الإسلامية" والأخرى "اليسارية - هنا الماركسية"، يغدو أمراً نافلاً ومرفوضاً بل ومقموعاً باسم بحث يخبط خبط عشواء ويهرف بما لايعرف.

وبذلك، تسقط مقولة "التناقض أو التغاير" في المواقف من التراث، ناهيك ـــ حالئذ - عن سقوط مقولة "الصراع" في هذا الحقل من الفكر العربي المعاصر (وسنلاحظ لاحقاً أن الجابري يسحب ذلك على الفكر العربي برمته منذ تدوينه حتى الآن). لماذا ذلك كله؟ يجيب الجابري: لأن كل الأطراف المكوِّنة لتلك المواقف انطلقوا من طريقة واحدة في التفكير، هي"قياس الغائب على الشاهد" [2].

وعلينا، الآن، أن ندقق في أمرين يتصلان اتصالاً وثيقاً بما نحن بصدده. يتعلق الأول منهما بموقف الكاتب الجابري من "المرجعية الأوربية ــ الغربية"؛ في حين يتمثل الأمر الثاني بطريقة "قياس الغائب على الشاهد". والسؤال، إذاً، هو التالي:

---

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث - المعطيات المقدمة سابقاً، ص13.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

ماهي المرجعية التي ينطلق منها الجابري في موقفه من التراث العربي الإسلامي، وربما كذلك في "مثله العليا" على صعيد "النهضة والنهوض" العربي؟ هاهنا، نقدم شاهدَيْن يسمحان بتلمس إجابة عن ذلك:

1. بدأ المسلمون "يتأخرون حينما بدأ العقل عندهم يقدم استقالته، حينما أخذوا يلتمسون المشروعية الدينية لهذه الإستقالة، في حين بدأ الأوربيون يتقدمون حينما بدأ العقل يستيقظ ويسائل نفسه. أما الرأسمالية فهي بنت العقلانية" [1] .

2. كان دور العرب "التاريخي العلمي، يتمثل في تجاوز القشرة (قشرة العقل الهرمي المستقيل) إلى (معادن) العلم والعقل، إلى العقلانية اليونانية التي كانت تمثل الخلاصة التاريخية لتطور العقل البشري ومعارفه إلى عصرها. وقد فعلوا ذلك جزئياً، وجزئياً فقط" [2] .

يتحدث الرجل، في الشاهد الأول، عن دور العقل الحاسم، اساساً، في التطور التاريخي. ويوصل هذه الفكرة إلى حدودها القصوى، حيث يعلن، بلسان ماكس فيبر المسكوت عنه، عن أن "الرأسمالية هي بنت العقلانية". لايهمنا من ذلك، الآن، صحة هذا الرأي أو خطله معرفياً، وإنما الذي نبتغيه منه يكمن في أن الجابري يطبقه حرفاً بحرف على التاريخ الإسلامي العربي، جاعلاً منه "**مرجعيته الفكرية**" الخالصة. أما في الشاهد الثاني، فيسير الكاتب أكثر وأحسم إلى أمام، على صعيد "التاريخ العربي". يفعل ذلك، حيث يرى في "العقلانية اليونانية"

---

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً ،ص 347.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها. وجدير بالإشارة إلى أن الجابري حين يتحدث عن "الحضارات"وعن "الحضارة" - بالمفرد - فإنما يعني، "الحضارة الشرق أوسطية" بسبب انتماء اليونان إليها. أما الحضارات الأخرى، الآسيوية والإفريقية، فلا مكان لها في تصوره الأيديولوجي المركزوي الأوربي. عُدْ إلى سيّد يسين في شاهد له حول ذلك ضمن هذا المبحث.

نموذجه الأقصى المحتذى. إذ من رأيه أن دور العرب العلمي تجسد في الإمتثال إلى هذه "العقلانية" وفي التماهي بها بوصفها الخلاصة التاريخية لتطور العقل البشري من حيث هو، حتى حينه.

إن تفكيكاً تاريخياً جدلياً ومادياً للنص الجابري إياه من شأنه أن يضع يدنا على مالايخترقه شك في أنه (أي النص) دعوة سلفوية استتباعية يكمن مسوّغها الإيديولوجي في القول بنموذج كوني واحد للعقلانية يُلغي كل مالايندرج في حقله، أو يقر بالآخر تحت تحفظ مسائلته من موقع منظومته الإبيستيمولوجية (العقلانية). في هذا المقام، لايغدو عصيّاً على الذاكرة أن تستدعي الدراسات الأنتروبولوجية لِما أطلق عليه "الشعوب البدائية"، تلك الدراسات التي أفضت ـ بصفتها الثقافية ـ إلى القول بتصنيف الشعوب على أساس "التفكير العقلي المنطقي"، بحيث أدرجت تلك الشعوب البدائية في مرحلة "ماقبل "التفكير العقلي المنطقي"، في حين أدرجت "الشعوب الأخرى"، ومنها الشعب اليوناني ـ سلف الأوربي الغربي، في مرحلة "التفكير العقلي المنطقي". هذا أولاً! أما ثانياً وتأسيساً على ذلك، فتظهر تلك السلفوية الإستتباعية ـ الغربية في هذه الحال أو الأورباوية بتعبير الجابري ـ بصيغة فلسفية مثالية تجعل من "العقل والعقلانية" أُسَّ البناء الحاضري، دونما أي اعتبار للصراعات الدامية و"البيضاء"، التي عاشتها أوربا على الصعد السياسية والاقتصادية الإنتاجية والاجتماعية الطبقية، حتى دخلت عالم "الرأسمالية".

وإذاً، إذا كانت "الرأسمالية بنت العقل"، فَبِنْتُ ماذا كانت المجتمعات ماقبل الرأسمالية، التي هيمنت في التاريخ العربي الإسلامي؟ [1] إنها ـ بعبارة فيبرية جابرية قاطعة ـ بنت اللاعقل!

---

(1) يلاحظ أن السيد الجابري يبني التقابل بين الرأسمالية وماقبل الرأسمالية على تقابل آخر، هو مابين العقل وماقبل العقل أو مادون العقل أو ماهو لاعقل؛ مدللاً ـ بذلك ثانية ـ على نهجه المثالي الفلسفي والمركزوي الأوربي؛ ومن هنا، افتقاد رؤية سوسيولوجية تاريخية تحلل وتركب، وتضع افتراضات وآفاق من موقع الوجود الاجتماعي الاقتصادي، تحديداً.

إن "مرجعية" الجابري، في موقفه من النهضة والعقل، وكذلك من التراث الذي ينتمي للعقل العربي الإسلامي، هي، إذاً، عقلانية يونانية ـ أوربية يقيس عليها مايواجهه أو مايُضمره (ولانقول مايبحثه) في ذلك الحقل، الذي يقوم "الفكر" فيه على كونه "لاتاريخياً": "لقد ترتبت على... الآلية الذهنية التي أصبحت تشكل ـ وماتزال ـ الفعل المنتج في نشاط العقل العربي نتائج خطيرة منها: **إلغاء الزمان والتطور**... وكأن الماضي والحاضر والمستقبل عبارة عن بساط ممتد لايتحرك ولايتموج، عبارة عن (زمان راكد). ومن هنا، **لاتاريخية الفكر العربي**" [1]. بل إن الجابري لم يترك مجالاً للشك في موقفه السلفوي الاستتباعي أوربياً تحديداً الآن، ويونانياً أوربياً قبل حين وفي السياق نفسه، حيث طرح ـ بصيغة مأساوية شاكية (وهذا ماأوردناه في موضع آخر سابق): "هل علينا أن نبقى في حدود مفاهيم أصبحت في أوربا نفسها متجاوزة؟" [2]

---

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث ـ مرجع سابق، المعطيات المقدمة سابقاً، ص16.

(2) ضمن ندوة "الفلسفة العربية في الوطن العربي المعاصر" ـ المعطيات المقدمة سابقاً. ويلاحظ أن ماقد ينطوي عليه هذا التساؤل "المأساوي الشاكي" يتمثل في الدعوة إلى "مابعد الحداثة" المنتشرة الآن في أوساط ثقافية أوربية أميركية. أما إحدى فِكَر هذه الدعوة فتقوم على أن أفكارنا النظرية واتجاهاتنا السياسية وإبداعاتنا الأدبية الشعرية دخلت في حلقة مفرغة لانتحرر منها إلا برفضها والدخول في "عالم جديد من الإنتاج والإبداع" لاعلاقة له بالتنظيرات المنطلقة من مبادئ الصراع الإجتماعي والتقدم التاريخي والإنقسام الطبقي والإبداع الملتزم الخ... وبذلك، تكون دعوة الجابري إلى الإنخراط في عالم "مابعد الحداثة"، صيغة من الدعوة للإمتثال إلى نظرية التماثل الحضاري، التي ترى في نمط وآليات النمو في الغرب نموذجاً ملزماً للعوالم الأخرى، رغم تهشيم السياقات الإجتماعية والتاريخية والتراثية، لما يطمح إليه على هذه الطريق. أنظر عرْضاً لكتاب: لا لِما بعد الحداثة، لمؤلفه ألكس كالينيكوس ـ ضمن مجلة: النهج /3/ ربيع 1995، دمشق ص318–319).

ويتناول موريس غودولييه تلك الدعوة إلى "مابعد الحداثة" في بحث بعنوان "هل الأنتروبولوجيا الاجتماعية مرتبطة ارتباطا لاينفصم بالغرب، أرض مولدها؟"، فيكتب محدداً سماتها على النحو التالي (ص241/ من مجلة: النهج، المنشور فيها هذا البحث ـ عدد /37/ خريف 1994، دمشق): "غير أننا نشهد اليوم...، في نهاية القرن العشرين هذه تشكيكاً أكثر جذرية في إمكانات العلوم الاجتماعية، وذلك باسم عقيدة أطلق عليها، عجبا، اسم (مابعد الحداثة). إن مابعد الحداثة التي انتشرت قبل كل شيء في الغرب الأنكلو ـ سكسوني، علماً أنها قد استوحيت أساساً من كتابات مؤلفين فرنسيين، مثل ف. فوكو، و ج.ف. ليوتار، و ج. دريدا، وحتى ب. بورديو...؛ إن مابعد الحداثة هذه تعلن ضرورة (تفكيك) كل العلوم الاجتماعية، وكذلك الفلسفة والنقد الأدبي. والحق يقال أن الدعوة إلى

⇦

هاهنا، يبرز الأمر الآخر المتصل بطريقة "قياس الغائب على الشاهد". فإذا كان الجابري قد وجه نقده لـ "الفكر العربي" حيث رأى فيه ـ بصيغته المعاصرة وكذلك بصيغه الأخرى العامة هكذا بإطلاق ـ نزوعاً سلفياً لاتاريخياً يقوم على أنه، في مرجعيته، يستند إلى ماهو خارج عن خصوصيته البنيوية التاريخية، أفلا يتعين عليه (وهو أولى بذلك) أن يدقق بمرجعيته المستمدة من "عقلانية مركزية أوربية" جامحة في امتهان "ماهو خارج عنها"؟! إن الرجل يعتبر نفسه سليل دائرة "العقلانية الأوربية ـ اليونانية". أما "محيطه العربي ـ الشرقي" فلا يعدو ـ بالنسبة إليه ـ أن يكون خزّاناً لـ "نقيض" تلك العقلانية: "فالمغرب نهضته ومصائبه آتية من الشرق: فاللاعقلانية، مثلاً، لم تكن في المغرب، وإنما أتته من خلال كتب صدرت في المشرق في إطار صراعات مشرقية خاصة" [1].

لعلنا نلاحظ أن الجابري يستخدم لفظة "الشرق" في سياق معارضته لـ"المغرب"، وإنْ عاد لاستخدام لفظة "المشرق". هاهنا وعبر تفكيك المقاصد الإيديولوجية المضمرة والمعبَّر عنها على نحو "مُلخْبط"، نتبين في الشاهد الأخير ثنائية الشرق ـ المغرب، التي لابد لطرفها الثاني أن يُدخل في حقل "الغرب" حتى يستقيم معناها: فالشرق العربي اللاعقلاني هو الذي صدّر لـ "المغرب ـ الغربي"

التفكيك ليس فيها مايخيف أحداً... غير أن التفكيك من أجل إعادة البناء هو شيء مختلف عن التفكيك من أجل الحل. وفي مكان معرفة (موضوعية) للآخر، يُعلن بأنها غير ممكنة، يُقترح علينا أن نطور معرفة شاعرية للآخر... فالأنتروبولوجي في مرحلة مابعد الحداثة يتكون لديه ميل، عندما يقف أمام كتابات أسلافه واستخلاصاتهم، إلى ألا يرى فيها سوى مجموعة من النصوص التي لاتفعل أكثر من أن يعلّق بعضها على بعضها الآخر، مدّعية أنها تحيل إلى نص أصلي، هو خطاب السكان الأصليين، والذي يتكشف هو بدوره عن كونه ليس إلا نصا من بين نصوص أخرى، يجري رفعه، اعتباطيا إلى مصاف مرجعية نهائية. باختصار، لاتوجد، في نهاية المطاف، إلا نصوص، لكنها من غير مؤلف ومن غير سياقات. وروسو لم يوجد إذن على الإطلاق، بحكم أن كل جيل، بل حتى كل قارئ، يعيد اكتشاف قراءته".

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ـ دراسات ومناقشات،المعطيات المقدمة سابقاً، ص256.

المشكلات، التي يعاني منها ـ وهي ليست منه، وفي طليعتها اللاعقلانية. ذلك لأن "المغرب" ليس "غريباً عن "الغرب" تاريخاً وراهناً؛ تاريخاً ـ هاك الدليل: "إن الثقافة العربية الإسلامية قد ظلت تعيد إنتاج نفسها منذ عصر التدوين... باستثناء التجربة الأندلسية" [1] ، التي وصلت إلى "العقلانية" بـأقلام ابن رشد وابن حزم والشاطبي الخ...،تلك العقلانية اليونانية التي "كان دور العرب التاريخي العلمي يتمثل في الوصول إليها بعد تجاوز قشرة العقل الهرمسي المستقيل؛ وراهناً: "المغرب كان في حيّز (عقلاني)، لولا مصائب اللاعقلانية وغيرها التي أتته من المشرق!".

أما مايتصل بـ "التجربة الأندلسية" ـ ونضيف هنا كذلك "المغربية" تلبية لرغبة الجابري ـ فقد مثلت "الإتجاه التجديدي الذي عرفته الأندلس والمغرب والذي بقي، لمدة تزيد على ثلاثة قرون، يغالب ذلك التيار الجارف، تيار التداخل التلفيقي المكرس للتقليد في عالم البيان وللظلامية في عالم العرفان وللشكلية في عالم البرهان، أقول، إن هذا التيار التجديدي قد بقي يتيماً في عصره: لقد كان بمثابة لهيب الشمعة الذي يتوهج لحظة انطفائها. إن رياح التاريخ، تاريخ العلم وتاريخ التقدم، كانت قد تحولت إلى أوربا، فبقي العقل العربي محكوماً بنفس السلطات التي أفرزتها عملية البناء الثقافي العام التي شهدها عصر التدوين والتي كرستها عملية التداخل التلفيقي التي دشنها الغزالي واكتملت مع الرازي ومازال مفعولها قائماً إلى اليوم". [2]

وقد انتبه جورج طرابيشي إلى الدلالة الخفية أو المغيّبة لورود "أوربا" في هذا

---

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص334.

(2) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المعطيات المقدمة سابقاً.

السياق. فهو يرى أن الإشارة إليها " لم تأت من قبيل الصدفة. فإذا كانت راية العلم والتقدم قد انتقلت إلى أوربا فلأن بنية الفكر الحديث في أوربا مطابقة لبنية الفكر لدى أولئك الرواد المغاربة الأندلسيين. فهم بهذا المعنى (أوربيون) محدثون حتى قبل أن توجد أوربا الحديثة، لأنهم بمادللّوا عليه في مشاريعهم الفكرية من نزعة عقلانية ومن نزعة نقدية ومن تمسك بمبدأ السببية (طرحوا مفاهيم بديلة) عن مفاهيم باقي ممثلي التراث العربي الإسلامي، (مفاهيم علمية بديلة تحرر العقل من سلطة اللفظ وسلطة الأصل*)" [1] .

إن تفكيك الخطاب الجابري عن "العقلانية الأوربية - الغربية - اليونانية" وعن "اللاعقلانية المشرقية" القائمة على "التقليد في عالم البيان والظلامية في عالم العرفان والشكلية في عالم البرهان"، يضع أيدينا على النزوع المركزي الأوربي السّافر لدى السيد الجابري. ومن شأنه، كذلك، أن يقودنا إلى الثنائية الميتافيزيقية المركّبة بين المشرق العربي ـ الشرقي والمغرب الغربي، تلك الثنائية التي تموضعت جابرياً بمثابتها تكثيفاً للعلاقة البنيوية والوظيفية بين الإستشراق الغربي والإستغراب المغربي.

ويبقى أن نقول، أخيراً، بأنه كما أن وعي الشرقيين بـ"الغرب" غير موحد وغير متجانس، فإن وعي الغربيين بـ"الشرق" غير موحد وغير متجانس. نضيف إلى ذلك وعلى نحو متضايف معه، أنه لما كانت الحوامل الاجتماعية لـ"الفكر في الشرق" (وليس لـ"الفكر الشرقي") متعددة ومتغايرة بالاعتبارين التاريخي والابيستيمولوجي، فإن الحوامل الاجتماعية لـ"الفكر في الغرب" (وليس لـ"الفكر

* العبارات الموجودة ضمن أقواس كبيرة هي بالأصل ضمن كتاب الجابري: بنية العقل العربي.
(1) جورج طرابيشي: التراث والنزعة القطرية (مقالة ضمن مجلة: الحوار ــ العدد 5 ،باريس 1987/9/4، ص55).

الغربيّ) هي - كذلك - متعددة ومتغايرة بالاعتبارين التـاريخي والابيستيمولوجي. وهذا، بدوره، من شأنه أن يشقق الصلابة اللاتاريخية الجابرية الـتي تصنف المسألة المعنية هنا - هكذا بمقياس قطعي دوغمائي وميتاواقعي وكذلك جيوبوليتيكي عرقي - إلى "شرق وغرب" و"فكر شرقي وفكر غربي"، ومن ثم إلى "لاعقلانية شرقية - عربية" و"عقلانية غربية". (1)



(1) كان جورج لوكاش قد وقف في وجه هذه الرعونة اللاتاريخية في النظر إلى الفكر الغربي، فيما يتصل بـ"اللاعقلانية"، فكتب لكتابه:

(Die Zerstoerung der Vernunft - Aufbau - Verlag Berlin 1954)

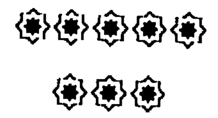
مقدمة بعنوان: حول اللاعقلانية كظاهرة عالمية (ص5–29)، مفنداً فيها أوهام مثل تلك الآراء التي يطرحها ادوارد سعيد (غربياً) والجابري (شرقياً)، تلك الأوهام الـتي تفضـي إلى "مركزوية أوربية – غربية" ووجهها الآخر "مركزوية شرقية – عربية"، إنما على أساس العقلانية هناك واللاعقلانية هنا.

هاهنا، يغدو حديث الجابري عن امتهان طريقة "قياس الغـائب علـى الشـاهد" بمثابة محاولة لإزاحة الشبهة عـن نزوعـه "المركـزوي الأوربـي الغربـي ــ المغربـي"، الذي يقدم هذا الإمتهان بأوفى صوره أولاً؛ كما يكون ـ ثانياً ـ قد أخطأ الحلقـة المنهجيـة الأكـثر حسـماً وحضـوراً في الطريقـة المذكـورة، وهـي كـون الحـاضر المشـخص (الوضعيـة الاجتماعيـة المشـخصة) المعيـار النـاظم والحاسم في عمليـة القياس. ذلك لأنه يمثل المصهر الذي على المؤثرات المتحدرة مـن خارجـه أن تعيـد بناءها وفق بنيته ودلالاته ووظائفه. أما الشرطان اللذان اعتبرهما الجابري ـ بلسـان غيره ـ أساسين لضمان صحة القياس المعني ومصداقيتـه (وهمـا أن يكـون الغـائب والشاهد من طبيعة واحدة وأن يشـتركا ــ داخـل طبيعتهمـا الواحـدة ــ في شـيء واحد أساسي بعينه) [1]، فإن أساسيتهما الحاسمة تتحدر من أن "الغائب" هو الذي يستجيب لـ "الشاهد"، ومن ثم يكيف نفسه وفْقه بنيةً ووظائف ودلالات. وعلى هذا، فالمسألة ليست قائمة على مجرد "التماثل في الطبيعة الواحدة" و"الإشـتراك في شيء بعينه"، بقدر ماهي كامنة ـ في حال توافر الشرطين السابقين ــ في استجابة الغائب البنيوية والوظيفية والدلالية للشاهد.

والحق، إن الجابري يسلك، في ذلك، مسلكين اثنين كلاهمـا وهمـي وزائـف، بالاعتبار المنطقي والآخر التاريخي المشخص. أما المسلك الأول فيتمثـل فيمـا أتينـا عليه من فكرة جابرية تقوم على تصور التماثل بين الخارج والداخل وعلى انصياع هذا لـذاك: "هـل علينـا أن نبقـى في حـدود مفـاهيم أصبحـت في أوربـا نفسـها متجاوزة"؟! وقد لاحظنا أن ذلك يمثل ـ راهناً ــ أحـد المداخـل إلى التيـار الغربـي المعاصر "مابعد الحداثة".

(1) أنظر: محمد عابد الجابري ـ نحن والتراث ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص14.

أما المسلك الآخر فيفصح عن نفسه بصيغة علاقة ميكانيكية تُصطنع بين الداخل العربي والخارج الغربي، وذلك على نحوٍ يجعل من ذلك الداخل بنيةً واحدة متماثلة بنيوياً ووظيفياً. هكذا يعلن الكاتب أن تبني الأطروحات اللاعقلانية في الغرب من مثقفين وكتاب ومفكرين عرب، أمرٌ لايمكن أن يبرر؛ وكأن الفكر العربي بأنساقه كلها ذو بُعد عقلاني أو يطمح إلى العقلانية: "لقد كان هناك في أوربا مايبرر حملات التشكيك في العقل والعلم ـ على الأقل لأن العقل هناك في صراع مع نفسه، ولأن العلم كان يجتاز إحدى أزمات نموه ـ أما في العالم العربي فلا شيء كان يبرر أو هو يبرر الآن حملات التشكيك تلك" [1].



(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص159.

5

كانت تلك مسائل كبرى، أردنا من طرحها تناول "القراءات"، التي تناولها الجابري بوصفها "السائدة"، على صعيد القضية التراثية (العربية الإسلامية). وقد أردنا إضافة إلى ذلك، أن نهيء للبحث فيما نجعله موضوع بحثنا الآن، وهو "الصراع" على التراث العربي الإسلامي في تشخصه ضمن التصور الجابري المطابق.

وقد نرى ـ في هذا الحقل البحثي ـ أن المداخل الكبرى، التي تقود إليه، ربما كانت التالية في طليعتها:

- الصراع على منهج البحث التراثي؛
- الصراع على "التراث" مضموناً؛
- الصراع على مقولة "الصراع" في التراث العربي الإسلامي.

أولاً ـ لقد سبق ـ في فصل سابق من هذا المبحث ـ أن عالجنا قضية المنهج وكيفية نظر الجابري إليها. ويهمنا، الآن، أن نخصص هذه القضية على صعيد "القراءة" أو "القراءات" في التراث، كما يطرحها السيد الجابري. ولما كان المدخلان الأولان من المداخل الثلاثة المذكورة متواشجين ويُفضي الواحد منهما إلى الآخر في أكثر من وجه، فقد تعين علينا أن نتناولهما على نحو تضايفي.

يتعلق الأمر، بادئ ذي بدء، بتحديد الجابري لمصطلح "التراث" وبكيفية فهمه له بمثابة "قضية تراثية". ويلاحظ أن الكاتب يلجأ لمعالجة "التراث" عبر مايعتقد أنه "معادل" له، وهو "الأصالة". ففي كتابه "التراث والحداثة"، يعلن ذلك بالصيغة

التالية: "صحيح أن من شأن الحداثة أن تبحث عن مصداقية أطروحاتها في خطابها نفسه، خطاب (المعاصرة) وليس في خطاب (الأصالة) الذي يُعنى بالدعوة إلى التمسك بالأصول واستلهامها" [1]. وفي موضع آخر، يرى الكاتب أن الخطاب النهضوي العربي "يكرر نفسه... ويدور حول محور ظل دائماً هو هو، قطباه: **التراث** (أو الأصالة) من جهة **والفكر الأوربي** (المعاصرة = الحداثة) من جهة أخرى. [2] وضمن هذا الفهم للمسألة، يعلن الجابري "أننا لسنا بعدُ التراث والتراث ليس إيانا. فهنالك انفصال بيننا وبين تراثنا". [3] وأخيراً يحاول الكاتب أن يكون واضحاً تماماً على صعيد القول بأن "التراث" ماهو إلا "الماضي". فهو يتساءل: "هل الحاضر شيء آخر غير عطاء الماضي؟" [4] وإذا انتقل إلى الحقل "التطبيقي"، وجدناه يقرر مايلي: "والحق أن ثقافتنا الراهنة محكومة بهذا (الآخر) وتابعة له بقدر ماهي محكومة وتابعة لثقافتنا القديمة، أعني تراثنا العربي الإسلامي"[5].

ولكن الجابري لايلبث أن يضيق على "التراث" مرة أخرى تضييقاً يتصل بالحقل الزمني الذي حشره فيه. فإذا كان التراث هو "الأصالة" و"الماضي"، فإن هذا الأخير بوصفه المذكور آنفاً، أي الحقل الزمني للتراث، يُقتطع منه زمن ظهور النص الديني الإسلامي ـ القرآن. لماذا؟ لأنه "وحي". وبتعبير الكاتب، نقرأ مايلي: "النص الديني يُستنطق بالفهم البشري التراثي. النص الديني مقدس ولايدخل في التراث لأنه ليس إنتاجاً بشرياً بل وحيٌ إلهي، بينما الاجتهادات هي التراث لأنها

---

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص16.
(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص34.
(3) محمد عابد الجابري: في حوار مع رشيد خشانه ضمن مجلة : 15+21، عدد 11،1405، تونس 1985، ص49.
(4) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص52.
(5) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص55.

إنتاج بشري." ويتابع الجـابري، معلنـاً طريقـة التعامل مـع هـذا الـتراث: "وهـذه التراث أتعامل معه تعاملاً نقدياً في أسباب نزوله، في تاريخيتـه وفي مقـاصده وهـذا النوع من التعامل يتوخى الموضوعية والحياد" [1] .

أمام هذا المقول الجابري تنتصب ثلاث مسائل بثلاثة أسئلة مركبة، هي التالية:

1. كيف سمح الكـاتب لنفسـه أن يمزق المـاضي إلى "مقـدّس" متعـال علـى "التراث" و"عادي" منغمس به ومجسّد لـه؟! إلى أي حقـل "معـرفي" ينتمـي هذا التمزيق، وكيف يُسوِّغ ذلك "عقلياً موضوعياً"؟! هل سلك الرجل في هذا مسلك القائلين بوجود "مطلق إطلاقاً" إلى جانب "النسبي"؟! وأخـيراً، كيف تسنى للكاتب "العقلاني النقدي" أي يُمسـك بـ "المطلـق إطلاقـاً"، هل بواسطة "معرفة غنوصية" أو "حدس صوفي" يدخلان ـ حسـب رأيـه ـ في حقل "خطاب عرفاني" يجسد "العقل الهرمسي الظلامي المستقيل"؟!

2. من قدم للجابري منطلق التعامل "النقدي التاريخي والموضوعي الحيادي" مع حقـل معـرفي هـو "الـتراث"، في حـين حجـب عنه هـذا المنطلـق في حقـل لايخضع "للنقدية التاريخية والموضوعية الحيادية"؟! هل يـأخذ الرجـل نفسـه على محمل الجد، حين يقدم مثل هذا الخطاب، ويعلن ـــ في الوقـت ذاتـه ـ عن "بنية العقل العربي" و"نقد العقل العربي"؟!

3. ماذا يعني أن ننظـر "في المـنزّل"، بعيـداً عـن "النقـد والتاريخيـة والموضوعيـة والحيدة"؟! وإذا حجبنا هذه الرؤية البحثية عن البحث في ذلك وغيره، فمـا الذي يتبقى للباحث، على هذا الصعيد؟!

أما أن يكون الجابري قد مزّق الماضي العربي"، فهذا ليـس جديـداً. فمحاولتـة

---

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص 21.

على هذا الصعيد برزت من قبل في التمييز بين المشرق العربي" و"المغرب العربي".
والآن، يضيف إلى ذلك مايضيف، ليُبقي في أيدينا شطراً من ذلك "الماضي"؛ مع أنه لو أراد ـ ثانية ـ أن يكون متسقاً مع عملية التمييز ذاك والتشطير هذا، لكان عليه أن يضيف "الوحي المسيحي" وغيره. لقد سبق للمعتزلة العقليين، حقاً في عصرهم، أن قدموا خطاباً سمح لهم أن يُقصوا مااعتبره الجابري "مقدساً"، ليتحركوا ـ بقوة وشجاعة ـ في إخضاع النص الديني لبحث لاهوتي نقدي عميق (وهذا ما يقوم به راهناً رهط من المفكرين الإسلاميين المستنيرين والنقديين أمثال محمد سعيد العشماوي ونصر حامد أبو زيد).

على كل حال، بإمكاننا أن نعيد للذاكرة موقف الجابري من الأشعري والعقل الأشعري، كي نبعد الدهشة التي قد تعترينا حين نواجه موقفه الجديد من التراث ومما لا ينتظم في التراث. فإذا كان هناك قد أعلن "أنه أشعري" وأنه "من بلاد أشعرية" من طرف وأن "العقل الأشعري" هو "العقل الذي يعزل نفسه، أي ينتحر وينهي مهمته" من طرف آخر (راجع الفقرة الأولى من الفصل الثاني)، فإنه، هنا، يعيد الكرة، حين يستثني "المطلق إطلاقاً" من "التراث" ومن "تاريخيته"، ناقضاً ـ بذلك ـ ماهو معلنٌ من قِبله على الأقل شكلاً تحت عنوان "العقلانية النقدية" و"النقدية التاريخية" و "الموضوعية الحيادية"، وكذلك "الرؤية الأكسيومية".

هكذا، إذاً، يبرز "التراث" بوصفه "الماضي" المجسّد لـ "الأصول" ولـ "الأصالة" المنسوبة إليها أولاً؛ كما يُفهم على أنه ـ في السياق العربي ـ "الماضي الفاعل" في الحاضر و"المهيمن فيه وعليه" ثانياً.

لكن الكاتب الجابري يعود عن تصوره ذاك لـ"التراث"، ليستبدله بتصور آخر. ولعل هذا الموقف الجابري الثاني يمثل أحد معالم كتاباته، الذي واجهناه في

حالات أخرى من هذه الأخيرة؛ ونعني بذلك تناقضه المنطقي واضطراب معظم مواقفه. وقد نفترض أن في ذلك صيغة من صيغ النمو ضمن النص الجابري. بيد أن هذا الافتراض يرتد إلى وراء. إذا ما أخذ بعين الاعتبار أن تناقضات الكتابات الجابرية موزعة في هذه الأخيرة ليس على نحو كرونولوجي تاريخي يفصح عن نمو معرفي، وإنما بأشكال عشوائية تنم عن **اضطراب** منهجي مفاهيمي في الموقف، على نحو العموم.

وعلى هذا، لايغدو مفاجئاً أن نواجه تصوراً جابرياً آخر عن التراث غير ذاك، الذي أتينا عليه. فإذا اعتبر الجابري أن "تراثنا العربي هو ثقافتنا القديمة"، كما جاء في بحثه (إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر" صراع طبقي أم شكل ثقافي؟ الصادر عام 1985[1])، فإنه يرى في نص آخر سابق (وهو: نحن والتراث الصادر عام 1980 [2]) أن "التراث" ليس مختزلاً بـ "الماضي" وإنما هو هذا الماضي مستمراً في الحاضر وفاعلاً فيه، على نحو ما: "القارئ العربي مؤطر بتراثه، بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحريته... فهو عندما يفكر، يفكر بواسطته ومن خلاله". وبغض النظر، هنا، عن أن الجابري لايشير إلى المظان التي انطلق منها في إدراكه لمفهومه هذا عن "التراث"... ـ وكتاباتنا وخصوصاً منها "من التراث إلى الثورة" عام 1976 ثم عام 1979 واحد من هذه المظان ـ أولاً، وعن أنه في ذلك يشوش العلاقة الجدلية بين الماضي والحاضر ثانياً حيث لايدرك أن هذا الأخير هو الذي يُملي على ذاك (الماضي) كيفية تأثيره فيه وفعله، نقول، بغض النظر عن هذا وذاك، فإن تناقضاً سافراً يبرز بين الموقفين المتحدرين من زمنين مختلفين. وإذا ماأضفنا إلى ذلك أن الموقف الثاني المتحدر من 1985 يُطاح به

---

(1) المعطيات المقدمة سابقاً.

(2) المعطيات المقدمة سابقاً ، ـ ص21 .

ليستبدل بموقف آخر يذكر بالموقف الأول ــ المتحدر من 1980ـ ولا يتطابق معه، فإن الاضطراب المنهجي المفاهيمي المذكور يغدو ظاهرة ملفتة في كتابات الرجل. أما الموقف الجديد المعْني فهو التالي المتحدر من عام 1991 وضمن " التراث والحداثة" المأتي على ذكره (ص45): "التراث هو كل ماهو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد".

إن ذلك الاضطراب المنهجي المفاهيمي أنتج ما تطابق معه من الكتابات الجابرية. وقد نلحظ ذلك، على نحو خاص، في إطار ما يدعوه الجابري "القطيعة الأبيستيمولوجية". فهذه هي، عنده، مرةً تامة ومرةً أخرى غير تامة. وقياساً على ذلك، فإن "الاستقلال التاريخي" لـ"الذات العربية"، هو أيضاً، مرةً تام، ومرةً أخرى مفتوح، كما تبين لنا ذلك في موضع سابق. ويظهر هذا وذاك من خلال الإجابة عن السؤال التالي: مع ماذا "تقطع" قراءته، مع ما يعتبره تراثاً عربياً اسلامياً اعتلى "المسرح"وما يزال هو هو حتى الآن دون أدنى تغيير في شخوصه وقضاياه،أم مع "القراءة التراثية" لذلك التراث؟ هل " يقطع" الجابري مع "تيار التداخل التلفيقي المكرس للتقليد في عالم البيان وللظلامية في عالم العرفان وللشكلية في عالم البرهان" ضمن التراث العربي الإسلامي المشرقي، كما مرّ معنا، مع "اللغة العربية اللاتاريخية والحسّية والتي إذ تعلو على التاريخ لا تستجيب لمتطلبات التطور" والتي ظلت هي هي منذ أربعة عشر قرناً أو يزيد (تصنع) الثقافة والفكر دون أن تصنعها الثقافة والفكر"[1]، أم مع "القراءات" التي اتجهت إلى هذا التراث؟

من موقع ذلك الإضطراب المنهجي المفاهيمي، يُقْدم الجابري على تناول

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث ــالمعطيات المقدمة سابقاً، ص 21.

"القراءات" العربية الإسلامية المعاصرة، التي تناولت التراث العربي الإسلامي. وكما لاحظنا سابقاً، فإن الكاتب يحددها بثلاث كبرى "سائدة" في الفكر العربي المعاصر، تلتقي ـ إبيستيمولوجيا ـ في أنها جميعاً ذات طابع "سلفي"، أي ذات مرجعية "تراثية". وقد كنا أتينا على "قراءة" الجابري لهذه القراءات موضوعاً ومنهجاً، حيث توصلنا إلى أن "القراءة" المذكورة ظلت دون مستوى تحقيق هدفها؛ فظهرت ـ من ثم ـ طلْقةً في فراغ. أما وجه الإخفاق في ذلك فقد تمثل ـ أولاً ـ في أن صاحب القراءة المعْنية، الجابري، لم يتبين **خصوصيات** مواضيع بحثه (القراءة السلفية الدينية والقراءة الليبرالية الاورباوية والقراءة الماركسية للتراث العربي الإسلامي)، حيث أجْمل هذه القراءات كلها بـ "موضوع" واحد اصطنعه اصطناعاً، دون أن يكون له مساس بتلك الخصوصيات. كما تمثل ـ ثانياً ـ في افتقاد المِبْضع المنهجي، الذي يتيح له تفكيك " السلفية ـ أو السلفوية"بنيةً ووظائف ودلالات؛ فتميّع ـ بذلك ـ الموضوع والمنهج والأهداف؛ ناهيك عن أنه، في انطلاقه من مرجعيته اليونانية ـ الأوربية" استقر في **الحقل السلفي نفسه**.

وقد لاحظ ذلك أحد الباحثين، وهو الأستاذ سعيد بنسعيد، الذي يعلن ـ تشخيصاً لذلك ـ مايلي: "إن الأستاذ الجابري يبقى بالضبط داخل نفس الإشكالية النظرية التي يصدر عنها الفكر العربي المعاصر، وبالضبط في الجانب الذي ننعته في المعتاد بالسلفية ـ يمكن القول أيضاً بأنه ينزلق إليها بدون أن يدرك هونفسه ذلك"[1].

إن مايهمنا، الآن، من ذلك ينهض على أن الجابري قاد قراءته لـ "القراءات"

---

(1) سعيد بنسعيد: "نحن والتراث" أو المغامرة الصعبة ـ بحث مستلّ، ص 90. ويتساءل سليم دولة حول مشروعية ما قام به الجابري على هذا الصعيد:" ألم يكن تنديده بالسلفيات المختلفة وخاصة في المجال الفلسفي، وبالتحديد حكمه على صاحب النزعات المادية يجعله سلفياً جديداً؟ ضمن مجلة (أطروحات ـ تونس سبتمبر 1983، ص 31).

المعنية باتجاه محورين اثنين أسهما، بدورهما، في الكشف عن عقم تلك القراءة وعن التقائها ــ أخيراً ــ في السلفية ذاتها. أما **المحور الأول** فيفصح عن نفسه في أن الجابري ــ في زعمه بالتقاء القراءات الثلاث على حد واحد هو سلفيتها ــ أطاح بالأسس الإبيستيمولوجية التي تفصل فيما بينها، وخصوصاً فيما بين "السلفية الدينية" و "الليبرالية الأورباوية" من طرف و "اليسارية ـ الماركسية بتعبير الكاتب" من طرف آخر . لقد غيب ماعملنا على إيضاحه عموماً في الصفحات السابقة من أن القراءة التاريخية الجدلية ـ عموماً وكما تجلت عربياً في كثير من الإرهاصات منذ بدايات السبعينات من هذا القرن ـ تبدأ بالنظر إلى مرجعيتها في الوضعية الاجتماعية المشخصة **الخاصة بها**، أي الوضعية التي تبرز بمثابة **المعيار الأول** في النظر إلى العلاقة بينها وبين مايتلقفه المفكرون من "الخارج" انطلاقاً منها **بمثابتها الناظم المنهجي المعرفي والأيديولوجي لهذا الذي يجري تلقفه.**

وحيث حدث ذلك، فإن الجابري لم يتسنّ له ــ بأدواته المنهجية القاصرة ورؤيته الأيديولوجية المشوشة وكذلك المنحازة ــ أن يكتشف عملية **الصراع المعرفي** وكذلك الإيديولوجي بين القراءة التاريخية الجدلية وتينك القراءتين، مهما كان حضورها (أي العملية المذكورة). وإذا مالاحظنا أن الكاتب المذكور يلغي "الخلاف المعرفي التأسيسي ـ الإبيستيمولوجي" بين القراءات المعنية لصالح ابقاء "الخلاف الإيديولوجي" بينها [1]، فإنه ـ بذلك ـ يجعل من هذا الأخير اتجاهاً قابلاً للإنفجار والصراع. وفي هذه الحال، يغدو هذا الأخير صراعاً **بين أيديولوجيات عمياء**، تفتقد القدرة المعرفية على تبصّر مايدور بينها، ومتحولة – على هذا النحو – إلى اتجاهات تدميرية تقطع الطريق على أية عناصر من الإستنارة والعقلانية والتقدم والنهوض. وفي هذه اللحظة، يصبح التساؤل التالي

---

[1] عدْ ثانية إلى الشاهد المعني في: محمد عابد الجابري ـ نحن والتراث ، المعطيات المقدمة سابقاً ، ص13.

مسوّغاً بل ضرورياً: هل يتماهى ماقدمه من إنتاج فكري عربي معاصر أمثال طه حسين وأحمد أمين وعباس محمود العقاد وسلامه موسى ومحمود أمين العالم وسيد يسين وسعد الدين إبراهيم وعادل حسين وأنور الجندي والأب قنواتي وسمير أمين ونصر حامد أبو زيد وحلمي شعراوي ويوسف القرضاوي وعبد القادر الزغل والطاهر اللبيب والحبيب الجنحاني وهشام جعيط والغنوشي ومحمد أركون وعبد الكريم الخطيبي وعبد الوهاب بوحديبة ومحمد وقيدي وعلي أومليل وبنسالم حميش وسعيد بنسعيد ومحمد عابد الجابري وناصيف نصار وادوارد سعيد ومهدي عامل وحسين مروه وفهمية شرف الدين ومسعود ضاهر وصبحي الصالح وعادل العوا وصادق جلال العظم وبديع الكسم وعبد الكريم اليافي ومحمد سعيد رمضان البوطي وجودت سعيد وأنطون مقدسي وعلي فهمي خشيم وأحمد ماضي، وآخرين كثيرين؟!

لقد كان من شأن ماقدمه الجابري، هاهنا، أن قاد إلى جعل الفكر العربي المعاصر لوناً ذهنياً ذا بعد واحد، أي اختزاله إلى إيديولوجيا أو أيديولوجيات تفتقد الحد الضروري من البصر والبصيرة (المعرفة). وهذا ماترتبت عليه نتيجة حاسمة تمثلت في أن القراءات التراثية العربية الثلاث، المذكورة في هذا السياق والمعبَّر عنها بتلك الإيديولوجيات، قامت على **علاقة زائفة بينها وبين موضوع البحث التراثي** (العربي الإسلامي) **أولاً**، وبينها وبين **منهج البحث في** هذا الموضوع **ثانياً**، وبينها وبين **الأهداف الإستراتيجية للبحث ذاته ثالثاً**.

أما المحور الثاني للنتيجة التي توصل إليها الجابري من "قراءته" لـ "القراءات الثلاث" فيظهر في اصطناعه خط تمايز ابيستيمولوجي بين هذه الأخيرة مجتمعةً من طرف، وبين "قراءته" هو من طرف آخر. والمؤلف يعرض ذلك على النحو

التالي:"إذا نظرنا... إلى القراءات الثلاث التي حللناها آنفاً باختصار، وجدنا أن مايجمع بينها من الناحية الإبيستيمولوجية ـ أي من ناحية (طريقة التفكير) التي تعتمدها كل منها ـ هو وقوعها جميعاً تحت طائلة آفتين: آفة في المنهج، وآفة في الرؤية. فمن ناحية المنهج تفتقد هذه القراءات إلى الحد الأدنى من الموضوعية. ومن ناحية الرؤية تعاني كلها من غياب النظرة التاريخية" [1].

إذاً، إذا كانت **اللاموضوعية** (افتقاد الموضوعية) **واللاتاريخية** هما السمتين الكبريين اللتين تطبعان تلك القراءات، فإن **الموضوعية والتاريخية** تطبعان "قراءته"، التي يقدمها تحت شعار برّاق هو "تدشين عصر تدوين جديد" للثقافة العربية. وهذا يرتّب علينا أن نتقصى تينك الأخيرتين، **كما يفهمهما الجابري**. وبغض النظر عن تصور الجابري لـ"المنهج" و "التعددية المنهجية" ـ وقد سبق أن أتينا على ذلك بشيء من التفصيل في فصل أسبق من هذا المبحث ـ فإننا نعمل، الآن، على تفكيك مفهومه عن "الموضوعية"، الذي رأى فيه تكثيفاً لما أطلق عليه حدّ "المنهج".

ينطلق المؤلف ـ في سبيل تحديد ذلك ـ من "ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث" [2] ، أولاً، ومن أن "فصل المقروء عن القارئ (هو) مشكلة الموضوعية" [3] ثانياً، ومن أن "وصل القارئ بالمقروء... (هو) مشكلة الإستمرارية" [4] ، ثالثاً. والسؤال، الآن، هو التالي: ما "فَهْمُ" الجابري لهذه الخطوات الثلاث؟ سنحاول تقديم ذلك "الفهم" من السياق الجابري نفسه، وعلى نحو مكثف يدرج الخطوة الثالثة بالاثنتين الأوليين.

---

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص12–13.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص 17.
(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص18.
(4) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص25.

آ- "ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث"

يعلن الكاتب، عن حق، أن "القطيعة الإبيستيمولوجية لاتتناول موضوع المعرفة، ولذلك فلا علاقة لها إطلاقاً بالأطروحة الفاسدة المنادية بإلقاء التراث في المتاحف أو تركه (هناك) في مكانه من التاريخ... إن ماندعو إليه هو: **التخلي عن الفهم التراثي للتراث**" [1] .

وقبل أن نأتي على هذه الأطروحة، نشير بل نذكّر بما وقع فيه صاحبها من تناقضات. ففي الفصل المعنون بـ"شبهة المنهج وتحليلاتها الجابرية"، أثبتنا شاهداً للمؤلف يدعو فيه إلى اقتفاء المسلك الذي سلكه ابن رشد في "فهم الدين داخل الدين وبواسطة معطياته وفهم الفلسفة داخل الفلسفة وبواسطة مقدماتها ومقاصدها"، أي في فهم التراث "من داخله" [2] . لكن في النص نفسه (نحن والتراث: أنظر الأطروحة المثبتة أعلاه)، وكذلك في حوار تم مع الجابري أتينا عليه في الفصل المذكور آنفاً (عدْ إلى: دراسات عربية ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص104-105)، يرفض الكاتب ذلك المسلك، حيث يعلن انه "يجب ألا نقرأ تراثنا بمعطيات تراثنا فنكون مقيدين بفهم التراث للتراث".

إن هذا الموقف القائم على التناقض الصريح والمثير، يضع مصداقية مايقدمه صاحبه موضع تساؤل وشبهة؛ خصوصاً إذا لاحظنا أن الدلالات الرئيسة للمصطلح المستخدم هنا تقوم على الفساد المنطقي. كيف؟ يلاحظ أن الجابري يضع عبارة "الفهم التراثي للتراث" مقابل عبارة "عدم قراءة تراثنا بمعطيات تراثنا" وبالتعارض معها. وهذا خطل منطقي إصطلاحي وأنطولوجي. فنحن حين نلح على ضرورة قراءة التاريخ "تاريخياً"، نجد أن ذلك يستجيب لمقتضيات الموقف

---

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة – ص19.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة – ص63.

المنهجي العلمي؛ إذ إن هذا يعني الإلحاف على السياق التاريخي الداخلي للتاريخ. والأمر ذاته يبرز على صعيد "التراث". فأن نقرأ التراث في سياقه التراثي، يعني - هنا - أن نلح على خصوصية الحدث موضوع البحث، وأن ننطلق -من ثم- منها. بيد أننا حين نلح على هذه الخصوصية وذلك السياق، فإنما من موقع علاقة التضايف الجدلي بين موضوع البحث ومنهج البحث. فبحسب هذه العلاقة (وقد أتينا عليها في موضع سابق)، يبرز منهج البحث هذا بمثابة منهجاً علمياً فقط حينما يستمد مسوغاته ومصداقيته من الإستجابة لخصوصية موضوع البحث ذاك. كما أن هذا الأخير يتحول إلى "حالة" هُمل، أي فاقدة للآلية الناظمة والدلالة والمغزى والسياق، إذا ماأُقصي من دائرة الكشف المنهجي.

وعلى هذا النحو، فإن العلاقة بين موضوع البحث ومنهج البحث لاتقوم على نمطٍ ما مُلزم من التطابق الزماني والمكاني، بحيث يأتي الثاني موازياً للأول مكاناً ومزامناً له. إن ذلك التطابق ليس ذا شأن، حتى وإن قُيض له أن يحدث. أما الأساسي في المسألة فيكمن في نمط آخر من التطابق، هو ذاك الذي يقوم بين المنهجي العمومي والسياقي الخصوصي. إذ إن المنهج يفصح عن نفسه دائماً بنزوع ما نحو العمومية، في حين يظهر سياق موضوع بحث ما ويتموضع دائماً بحد ما من الخصوصية. أضف إلى ذلك أن"موضوع البحث" التراثي إذا مانظرنا إليه على أنه ـ في تموضعه التراثي الوثيقي ـ ثابت نسبياً، فإن "منهج البحث" يظهر أقرب إلى التحول والتغير. بيد أن هذين العنصرين الأخيرين حيث يتحققان، فإنهما يرتدان باتجاه موضوع البحث نفسه، مسهمين في إعادة بناء النظر إليه، ومن ثم في إعادة هيكلته بحثياً.

وعلى هذا، فإن الجابري في أخْذه ـ مرة ـ بـ "الفهم التراثي للتراث" وفي رفضه

إياه ـ مرةً أخرى ـ يقع ضحية قصور معرفي يتبدى حيال أمرين اثنين، هما جدلية العلاقة التضايفية بين موضوع البحث التراثي ومنهج البحث التراثي، أو موضوع البحث التراثي منهَّجاً ومنهج البحث التراثي مُموضعاً، أولاً، والخلط بين "الفهم التراثي للتراث" في حال استجابته لجدلية العلاقة التضايفية تلك من طرف وبين "الفهم السلفي للتراث" من طرف آخر. إذ جرْياً على التداول الشائع للفظة "التراثي" بمعنى المتشرنق في "التراث" كبنية منفصلة عن "العصر"، انزلق الجابري إلى ذلك المعنى المغلوط للّفظة. وقد غدا هذا الإنزلاق محتّماً من موقع أحد التعريفين، اللذين أخذ بهما الكاتب ويقفان في خط التناقض والتعارض؛ نعني بذلك التعريف الذي أكد عليه بصيغة التساؤل التالي، الذي أتينا عليه مسبقاً مع صيغته الأخرى التي أورده (أي التعريف) فيها: "وهل الحاضر شيء آخر غير عطاء الماضي؟"؛ "والحق إن ثقافتنا الراهنة محكومة بهذا (الآخر) وتابعة له بقدر ماهي محكومة وتابعة لثقافتنا القديمة، أعني تراثنا العربي الإسلامي". أما التعريف الآخر، الذي أورده الجابري، دون أن يتمكن من استثماره على الصعيدين المنهجي التنظيري والميداني التطبيقي، ومن ثم دون أن يفصح عن نفسه على صعيد رفض "الفهم التراثي للتراث" مرةً وقبوله مرة أخرى ورفض "فهم التراث من داخله" مرة وقبوله مرة أخرى، فهو ذلك الذي أعلن فيه (وقد مرَّ كذلك معنا): "التراث هو كل ماهو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد".

ولعل السبب أو أحد أسباب عدم تمكن الجابري من استثمار ذلك التعريف الأخير لـ"التراث" يكمن في أنه تلقفه في مرحلة متأخرة من كتاباته (عام 1991 حيث أصدر: التراث والحداثة) من مصادر أخرى منها كتاباتنا (وقد أشرنا إلى

ذلك سابقاً مخصّصين على هذا الصعيد كتابنا مـن الـتراث إلى الثـورة ـ في طبعته الثالثة ـ حيث يرد فيه التعريف المعـني وإن بصيغـة أخـرى ظلـت علـى كـل حـال محافظـة علـى ماقدمـه الجـابري في تعريفـه). فبـدا (أي التعريـف الجـابري) وكأنـه **تعريف لموضوع بحث لم يتحدث عنه صاحبه**. أما الدليل القاطع على ذلك فيقـوم على كيفية استخدامه لمفهوم "القطيعة الإبيستيمولوجية"، على صعيد قضية التراث العربي الإسلامي. فلقد قطع الجابري **قطعاً تامـاً** مـع هـذا الـتراث (طبعـاً في شـقه المشرقي العربي)، حين شطره ـ على نحو ميتافيزيقي ـ إلى ثلاثـة جيـوب (أنظمـة) جدير بنا جابرياً أن ننساها عن ظهر قلب، وهي النظام البيـاني التقليـدي والنظـام العرفاني الظلامي والنظام البرهاني الشكلي[1]. وحين رأى في اللغة العربية لغـة لهـا "خاصيتان أساسيتان...: لاتاريخيتها وطبيعتها الحسية... إنها لغة لاتاريخية. إنها إذ تعلو على التاريخ لاتستجيب لمتطلبات التطور".[2]

فالأخذ بالتعريف الأخير، الذي أورده الجابري، سوف يتهاوى، حالما نضعه في سياق مفهومه لـ"القطيعة" المذكورة. فإذا كانت هذه ـ بمقتضى ذلك ـ تجـبّ كـل ماتحقق في التراث العربي الإسـلامي، وتعلّق تعليقـاً "مأسـاوياً" مطلقـاً اللغـة الـتي تكوّن هذا الأخير فيها، أساساً، وتُنهي كل مامن شأنهأن يحفـز علـى البحث في ذلك التراث عبر مايشـكل قاسمـاً مشـتركاً بينـه وبيننـا نحـن المعـاصرين (أي اللغـة إياها)، فما الذي يتبقى لدينا للقطع معه على أساس مايدعوه "التواصل معنا"؟! إن تفريط الجابري البنياني بجدلية التواصل تفـاصلاً والتفـاصل تواصلاً، جعلـه كَمـن يحرث في البحر، ويبدو بصورة دونكيشوت الكبير في دلالاته، واجداً نفسـه أمـام مفارقات ونقائض لايمكن تجاوزها إلاعبر سلوكِ مسارٍ منهجي ونسقي آخر.

---

(1) راجع شاهداً أوردناه عن: بنية العقل العربي ـ ص576—577 .

(2) راجع: تكوين العقل العربي ـ ص86.

ب- "فصل المقروء عن القارئ... مشكلة الموضوعية"

تبدأ هذه الخطوة الثانية من خطوات المنهج، لدى الجابري، بالسؤال التالي: "كيف نبني لأنفسنا فهماً موضوعياً لتراثنا؟". وقد أجاب عن ذلك بضرورة القيام بخطوتين اثنتين، هما "**فصل الموضوع عن الذات**... (و) **فصل الذات عن الموضوع**... لماذا؟..**لأن القارئ العربي المعاصر مؤطر بتراثه**... بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحريته... فهو عندما يفكر، يفكر بواسطته ومن خلاله، فيستمد منه رؤاه واستشرافاته" [1] .

إن مايفهمه الجابري، هنا، تحت "الموضوعية" في "فهم تراثنا"، لايخرج عن مفهومها العام. ومن ثم، فهو لم يتمكن من تحديد خصوصية "التراث"، لينطلق منه إلى تحديد خصوصية الموقف من الموضوعية، على هذا الصعيد. وبذلك، فإن ماأعلنه تالياً، لايضيف شيئاً إلى المفهوم العام للموضوعية: "ولايتعلق الأمر هنا فقط بالمعنى العادي المألوف لـ (الموضوعية)، التي تعني: الحرص على عدم تدخل الذات في الموضوع...، بل إن العلاقة القائمة حالياً بين الذات العربية وتراثها تستلزم طرح قضية الموضوعية على مستويين" [2] ، هما المذكوران تواً والمجسدان بالخطوتين المأتي عليهما.

إن خصوصية "التراث" عموماً وخصوصاً تتمثل في "تعريف" التراث. وهنا، تبدأ المشكلة! فإذا انطلقنا من أن ذلك الأخير هو **الماضي مستمراً في الحاضر وفاعلاً فيه** سلباً أو إيجاباً وعلى نحو أو آخر ولكن بعد أن يكون قد تحول إلى وجه من أوجهه وإلى نسيج من أنسجته[3] ، فإن مادعوناه "خصوصية التراث"

---

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص20-21.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص20.
(3) أوردنا هذا التعريف في كتابنا - من التراث إلى الثورة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص630-631.

يغدو قابلاً للإفصاح عن نفسه بصيغة تبنْين الماضي حاضراً وتحول هذا الأخير إلى حضور فاعل، باعتبار ما. وقد ندقق الأمر أكثر، حيث نميز بين التراث ـ وهو الذي أتينا عليه ـ والموروث، وهو ذلك التراث في طور الفعل، أي في تشخّصه فعلاً سلبياً أو إيجابياً أو على نحو ما آخر، كالتقاليد والعادات والقيم... الموروثة.

فتلك الخصوصية التراثية تجعل من "الموضوعية"، في البحث التراثي، أمراً في غاية التعقيد. وقد يكون في طليعة مظاهر هذا التعقيد القيام بعملية فكّ ارتباطٍ واندماج بين العناصر التراثية المتحدرة من الماضي والداخلة في الحاضر وعناصر هذا الأخير الذاتية.

إن من شأن ذلك أن يدعو إلى ممارسة منهج تحليلي تفكيكي، ينجز مهمتين اثنتين، في هذا الحقل. المهمة الأولى تتمثل بعملية فك الارتباط والاندماج تلك؛ في حين تنهض الثانية على اكتشاف عنصريْ الحسم والهيمنة في بنية الحاضر نفسه وحيال العناصر المتحدرة من الماضي. وفي الحالتين كلتيهما، تبدو المسألة بمثابتها عملية تجادل بين داخل وخارج يجد "الخارج" فيها نفسه مدعواً إلى إعادة تبنْينه في حال تحوله إلى حضور قائم في ذلك "الداخل". وحيث تنجز ممارسة التنهيج التحليلي التفكيكي تلك، تبرز مهمة القيام بتنهيج تركيبي تضعنا أمام بنية واحدة، هي بنية الحاضر (أي الداخل)، بوصفها مبتدى الموقف ومنتهاه.

إن مانرغب الوصول إليه مما قدمناه يتمثل في أن الجابري إذ نظر إلى الحاضر و"التراث" وكأنهما وضعيتان اثنتان متجاورتان في حالة أولى، ومندمجتان متواشجتان في حالة أخرى(وهنا ثانية يظهر الاضطراب وعدم الاستقرار في تحديد مفهوم التراث)، فإنه فرّط بما اعتبرناه خصوصية تراثية أو خصوصية الحدث التراثي. فهو يكتب مايلي، مشيراً إلى تينك الحالتين:"أجل، كل الشعوب تفكر

بتراثها. ولكن، فرق واسع جداً بين من يفكر بتراث ممتد إلى الحاضر ويشكل الحاضر جزءاً منه تراث متجدد يخضع باستمرار للمراجعة والنقد، وبين من يفكر بتراث توقف عن النمو منذ قرون". [1]

في هذا القول الجابري، تتبين الفِكَر التالية:

1-كل الشعوب تفكر بتراثها؛

2-هنالك تراث ممتد إلى الحاضر بوصفه تراثاً متجدداً وخاضعاً باستمرار للمراجعة والنقد؛

3-وهنالك تراث (آخر) توقف عن النمو منذ قرون؛

4-أما التراث الممتد إلى الحاضر، فالحاضر يشكل جزءاً منه.

والآن، إذا ماوضعنا تلك الفكر في سياق مطلب الجابري بفصل الذات عن الموضوع وهذا عن تلك، فإن هذا المطلب سيطاح به، وسيغدو كلاماً غير ذي إمكانية للتشخيص. فأولاً، لاتفكر الشعوب بتراثها، وإنما تفكر بواقعها ذي الحضور المشخص، وعبر هذا بتراثها. وثانياً وثالثاً، ليس هنالك تراث ممتد إلى الحاضر وآخر متوقف عن النمو منذ قرون، وإنما هنالك "تراث" ذو هوية وجودية (أنطولوجية) ملازمة له، مهما كانت صيغه وتجلياته، هي كونه ممتداً إلى الحاضر"؛ بغض النظر عما إذا كان متجدداً وخاضعاً باستمرار للمراجعة والنقد، أو كان غير متجدد. فموضوعية الوجود التراثي تتمثل ــ في أحد حدودها ــ في كونه الماضي مستمراً في الحاضر وفاعلاً فيه، على نحو ما. أما رابعاً ـ وهذا يمثل تحصيل حاصل لما سبق ـ فـ "الحاضر" ليس جزءاً من "التراث" الممتد إلى الحاضر والخاضع باستمرار للمراجعة والنقد (رغم خضوعه باستمرار للمراجعة والنقد)؛ ذلك أن

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي – المعطيات المقدمة سابقاً، ص21.

التراث هذا هو نفسه جزء من ذلك الحاضر، بحيث يعبر عن نفسه فيه ويفصح عن اتجاهاته واحتمالاته وآفاقه.

من هنا، إذا دققنا في مطلب "الموضوعية"، تحت ضوء "فصل المقروء عن القارئ"، فإننا سنواجه المقولة المركزية، التي أتينا عليها في موضع سابق، وهي أن "قضية التراث" هي قضية من يتصدى له وليست قضيته هو ذاته.

ومن شأن ذلك الإشارة إلى أن "فصل المقروء عن القارئ" ـ على الصعيد التراثي ـ سيظل أمراً مفتوحاً وغير قابل لأن يُبتّ فيه نهائياً. أما السبب في ذلك فيكمن في أن العلاقة بين الطرفين المذكورين (وهما ـ هنا أيضاً ـ الموضوع والذات) تقوم على الإندماج البنيوي، بحيث إن منهجاً تحليلياً تفكيكياً هو المخول بوضع يدنا على عناصر هذا الإندماج، ومن ثم بتبيُّن مايدخل من تلك العناصر في "موضوع البحث ـ المقروء" وفي ذات الباحث القارئ.

وإذاً، فالبحث العلمي (التحليلي التفكيكي) يسلط الضوء على ماهو ذو نسيج واحد وبنية واحدة، مستهدفاً من ذلك دراسة آلية أو آليات **انعطاف الماضي باتجاه الحاضر** (أي ذلك النسيج) كلحظة معبِّرة عن انتقالية الفعل المعني أولاً، وعن تموضع هذه اللحظة واستقرارها بنيوياً ثانياً. ومن هنا، فإن البحث التراثي (في التراث) هو بحث في تينك العمليتين أو الحركتين. أما الاعتقاد بأن البحث المذكور هو بحث فيما هو ماضٍ منفصل عن الحاضر بجعله متصلاً بهذا الأخير، فإنه ـ وفق التصور المطروح هنا ـ جزء من بحث تاريخي يهدف إلى تحويل ماهو تاريخي إلى ماهو تراثي؛ وهذا مايقوم به الجابري ـ على سبيل الإلتباس ـ باسم "بحث في التراث".

وثمة "عقدة منهجية" تطبع التصور الجابري الخاص بالتراث العربي الإسلامي،

وتتحدد في القول بأن هذا التراث يجد نفسه أمام حالة واحدة وحيدة كي يستعيد حيويته وموقعه من مقتضيات المعاصرة، التي افتقدت بفعل "القراءات" المعاصرة التي انصبت عليه (وهي الثلاث التي دار الحديث عليها مسبقاً)؛ تلك هي "اكتشاف مضمونه الإيديولوجي". يكتب الجابري معلناً: "إن الكشف عن المضمون الأيديولوجي لفكر ماهو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلاً معاصراً لنفسه، مرتبطاً بعالمه". (1)

لم هذا الإصرار على انتزاع المعرفي من الإيديولوجي في التراث المذكور؟ وقد يعترض بعضهم على هذا القول (السؤال) بأن الجابري ـ في الشاهد الأخير ـ يتحدث عن "المضمون الإيديولوجي لفكر ما" عموماً وليس عن الفكر في التراث العربي الإسلامي. بيد أن تقصّي المسألة من موقع حيثياتها الداخلية، يظهر ذلك الاعتراض بمثابة صرخة في واد.

فما أتينا عليه، في مواضع سابقة وما سنأتي عليه في مواضع لاحقة من هذا المبحث، يظهر ـ بجلاء ـ التصور الجابري القائم على أن التطور الفكري في التاريخ العربي الإسلامي والتاريخ العربي الحديث والمعاصر ذو بعد واحد، هو البعد الأيديولوجي. أما البعد المعرفي فغريب عنه وعليه؛ وإذا مالوحظ وجوده في إطار الفكر العربي عموماً، فهو ـ في هذه الحال ـ لابد مستجلب من خارجه، من اليونان وأوربا الحديثة والمعاصرة.

وإذا ماكان الأمر على ذلك النحو، فإن "طموح" الجابري التالي يمثل دعوة إلى تأييد مايعتبره "طابعاً أيديولوجياً صرفاً" للفكر العربي تراثاً وراهناً ومستقبلاً، إضافة إلى كونه (أي الطموح المذكور) تأكيداً قديماً جديداً على المقولة الفاسدة

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص24

أنطولوجياً ومنطقياً والقائلة بأن "التراث" هو المبتدى مقابل "الراهن المشخص" أو "الوضعية الاجتماعية المشخصة" :"هل نريد توظيف التراث في ميدان التحريض؟ ليس هناك إجابة واضحة على ذلك... إننا نطمح إلى أكثر من هذا. نطمح إلى وضع استراتيجية نظرية خاصة بالحكم والاقتصاد والبناء على أسس التراث". [1]

إن تصور الجابري لـ"الموضوعية" يظهر ـ هنا عموماً وإجمالاً وبالعلاقة مع ماسبق ـ بمثابته موقفاً أيديولوجياً تشطيرياً لـ "موضوع بحثه" ـ الذي هو "التراث العربي الإسلامي" ـ ؛ موقفاً يرى في هذا الأخير نسيجاً ذا بعد واحد، هو **الإيديولوجي اللامعرفي ـ التحريضي**؛ وفي هذا تقضٌ لمطلب "الموضوعية" في البحث العلمي، ذلك النقض الذي يفصح عن نفسه بجعل موضوع البحث المذكور ملحقاً لـ "موضوع بحث" آخر هو التراث اليوناني والأوربي، على الصعيد المعرفي. بصيغة أخرى، يبدو الموقف التشطيري ذاك بمثابة إيديولوجيا تكرس وهْماً إيديولوجياً قائماً على اختزال الفكر العربي عموماً بالبعد الإيديولوجي. هذا أولاً. أما ثانياً، فالتصور الجابري إياه للموضوعية ينطوي على تحميل "التراث" مالايحتمله، وهو النظر إليه من حيث هو الأول أنطولوجياً ومنطقياً، والنظر إلى "الراهن المشخص" من حيث هو الثاني ـ اللاحق أنطولوجياً ومنطقياً، بعيداً عن المنظومة المنهجية لجدلية التواصل والتفاصل (الإتصال والإنفصال).

وعلى هذا، فإن مطلب الجابري في "فصل المقروء عن القارئ كمشكلة من مشكلات الموضوعية"، يفصح عن نفسه ـ **في هذا السياق** ـ بوصفه عبارة لاعلاقة لها بما قدمه بصيغة الموقف الإيديولوجي المركب.

---

(1) ضمن وقائع "منتدى الفكر والحوار المغربي" في المغرب 1982: جريدة ـ السفير، بيروت 1982/2/13، ص11.

وفي ناتج القول، يظل "الصراع" ـ بوصفه واقعاً مشخصاً ومقولة منطقية نظرية ـ مقموعاً بين ردهات "تصور تقني وضعوي" لـ"الموضوعية" في البحث التراثي. فالجابري ـ هنا ـ يتجاوز من يرى أن التراث العربي المكتوب والفكر العربي بعامة ذو بنية بدائية بسيطة لم تسمح ببروز تناقض وصراع فيه صريحين وفاعلين طرفاه المعرفي والإيديولوجي. إن الجابري يتجاوز ذلك، إذ يرى أن ذلك التراث وهذا الفكر يفتقدان البعد المعرفي، أساساً، وأنه إذا لوحظ وجوده فيهما، فاعلم أنه متحدر من التراث اليوناني والأوربي. وبذلك، يفتقد الحقلان المذكوران حيوية الفعل التاريخي وتراكمية التقدم المعرفي؛ متحولين ــ على هذه الطريق ــ إلى إحداثيات إيديولوجية تتجسد، كما لاحظنا في مواضع مختلفة من هذا المبحث، بـ"نظام بياني تقليدي" و"نظام عرفاني ظلامي" و "نظام برهاني شكلي"؛ هذا دون أن ننسى "الاستثناء الأندلسي المغربي" الأثير إلى قلب السيد الجابري والذي أثبت "جدارته" عبر صراع كبير بين "النظام البرهاني العقلاني" الذي قام عليه وبين تلك الأنظمة الدخيلة عليه عموماً، أي عبر صراع بين "عقلانية أوربية يونانية" كافح الأندلس والمغرب من أجل تلقفها من طرف، وبين تلك الأنظمة الثلاثة المناهضة للعقلانية المذكورة من طرف آخر.

إن هذا الذي أتينا عليه ـ في هذه الفقرة ـ يضع يدنا على البنية المنهجية الناظمة لتصور التراث جابرياً، في وجهها السوسيولوجي التاريخي المشخص. فضمن هذا الاعتبار، تقوم البنية المذكورة على إلغاء مقولة "الصراع الاجتماعي" عامة، و"الطبقي" بنحو خاص، وذلك لصالح التأكيد على بنيات اجتماعية تاريخية مغلقة إلا من "صراعات أيديولوجية عمياء"، أي فاقدة لعنصر الإستنارة المعرفية العقلية، ومن ثم للتقدم المعرفي العقلي؛ مع التنويه إلى رفض جدلية الفكر والواقع، التي من

شأنها أن ترى في الفكر سليل علاقة مركبة ومعقدة مع الواقع المطابق، على نحو أو آخر. وهذا وذاك يبرزان في مايدعوه الجابري الخطوة الثالثة من "خطوات المنهج" على الصعيد التراثي. فإجابة على سؤال يطرحه هو التالي: "**هل يمكن التصريح اليوم بما ضنّ به أسلافنا على غير أهله، بل على أنفسهم؟**"، يعلن قائلاً: "هذا (المضنون به على غير أهله) هو بمثابة (الهُوَ) في نصوصهم فيجب البحث عنه والسعي إلى رفع الحجاب عنه... وليس من سبيل إلى ذلك غير الإنخراط الواعي في إشكالياتهم وهمومهم الفكرية" [1].

إن الأمر يتعلق، هنا وكما هو ظاهر، ببنيات فكرية تقتضي الإحاطةُ بها استنطاقها من داخلها دون الإحالة إلى مداخل أخرى، قد تكون التالية في طليعتها: الوضعيات الاجتماعية المشخصة التي كمنت ـ على الأقل في البدء ـ وراء إنتاج تلك البنيات، ومن ثم جدلية الواقعي والفكري عموماً؛ جدلية السلطة والمعرفة؛ البحث في البنيات الفكرية ذات الطابع الاحتمالي بمثابتها تعبيرات اخترقتها مقولات الهيمنة والتقيّة الإيديولوجية السياسية والقصور المعرفي؛ ظهور الإيديولوجي مراوغاً في المعرفي وتجلّي المعرفي على نحو ساذج أوّلي وخفِر في الإيديولوجي.

ثانياًـ نلاحظ أن البحث في "الصراع على منهج البحث التراثي"، كما ورد في الفقرة السابقة وعلى صعيد موقف الجابري التراثي، لم يكن منفصلاً عن الحديث على الصراع على "مضمون" التراث. بل إنه أدخلنا في قضاياه المنهجية الكبرى. ومن البيّن، كذلك وضمن ماسبق، أن مسألة "مضمون التراث" ذات صلة وثيقة بـ"تعريف" التراث. وهذا وذاك يُفضيان إلى أننا نواجه ـ في كلتا

---

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص27.

الفقرتين السابقتين كمافي الحالية ـ قضية واحـدة بمستويين اثنين، واحـد تنهيجـي عمومي وآخر تطبيقي خصوصي.

فالموقف الجابري من التراث كمسألة منهجية عامة ومن التراث العربي الإسلامي على نحو الخصوص، وضعنا أمام معطيات ونتائج تُدخلنا مباشرة في مانحن بصدده الآن: الصراع على التراث العربي الإسلامي من موقع "مضمونه". هاهنا، يمكن القول بأن "مضمون تراث" هوماينسحب على كل الحقول والظاهرات، التي ينطوي عليها مجتمع ما والتي تجعل منه مايكون عليه، مجتمعاً بشرياً بمعالم واتجاهات محددة، سواء تعلق الأمر بالحقول والظاهرات المادية الاقتصادية والتقنية أم بالأخرى السوسيوثقافية والسيكولوجية الروحية الخ... بيد أن خصوصية الموقف التراثي تظهر هنا في النظر إلى الحقول والظاهرات المعنية في حال توضّعها على مدى الإنتقال من الماضي إلى الحاضر وتحولها باتجاه الفعل في هذا الأخير، سلباً أو إيجاباً. وعلى هذا، فإن التراث الثقافي عامة أو التراث المكتوب خصوصاً ماهو إلا أحد أوجه "التراث" بالمعنى الشمولي.

نضيف إلى ذلك أن "الحَدث التراثي"، إذ يتم فإنه يتم ضمن عملية تتبلور بثلاث صيغ قد تجتمع كلها وقد تجتمع واحدة منها أو اثنتان أو الثلاث جميعاً. أما هذه الصيغ فهي "الإستلهام التراثي" و"التبني التاريخي" و"العزْل التاريخي الوظيفي"[1]. والمهم في ذلك أن هذه الصيغ، التي يُفصح الحدث التراثي عن نفسه فيها وعبرها، تجد تحققها من موقع "مضمون" التراث.

والسيد الجابري ـ في تحديده لمضمون التراث العربي الإسلامي الفكري (هنا الفلسفي) ـ ينطلق من التصور التالي: "إن ماندعوه بـ (الفلسفة الإسلامية) لم تكن (قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص)، كماكان الشأن بالنسبة

(1) أنظر ذلك في كتابنا: من التراث إلى الثورة ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص732 ـ 758.

للفلسفة اليونانية، وكما هو الحال بالنسبة للفلسفة الأوربيـة... منـذ ديكـارت إلى اليوم، بل إن الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخـرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفـت نفـس المـادة المعرفيـة لأهـداف أيديولوجيـة مختلفة متباينة".[1] ويتابع الجـابري، ذو المرجعيـة المركزويـة الأوربيـة (الأورباويـة بتعبيره)، معلناً: إن "الأخطاء في التأريخ للفلسفة الإسلامية راجعـة إلى الخلـط بـين المحتوى المعرفي الذي روجته والمضامين الأيديولوجية التي حملتهـا. وبمـا أن المحتـوى المعْرفي هو المعطى المباشر، وبما أنه كـان هـو نفسـه مسـتمداً بكيفيـة مباشـرة مـن الفلسفة اليونانية وعلومها، فلقد كان لابـد أن تكـون النتيجـة هـي قتـل الحيـاة في الفكر الفلسفي الإسلامي وتقديم منتجاته على شكل نسخة من (أصلها) اليونـاني أو الإنساني" [2].

هكـذا يحـدد الكـاتب الجـابري تصـوره الإسـتراتيجي "لمـا ندعـوه بالفلسـفة الإسلامية". وهـو في سـبيل بلـورة ذلـك التصـور، يوجـه نقـداً لمؤرخـي الفلسـفة المذكورة، الذين رأوا فيها منظومة فكرية غير قابلة للإختزال ببعد نسيجي واحـد أحد، هو الإيديولوجي. فهؤلاء (ومنهم مـن حددهـم الجـابري بأصحـاب اليسـار العربي) يخلطون، برأيه، بين المعرفي المستجلب مباشـرة مـن بنيـة "الفكـر العلمـي اليوناني" وبين الأيديولوجي المتمثل "في بنية الفكر الديـني (الإسـلامية) باعتبـار أن الأولى تمثل الرؤية العقلية (العلمية) للكون والإنسان، والثانية تمثل الحقيقة (المطلقة) وأيضاً الهوية الحضارية". [3]

وإذا أردنا ضبط ذلك "التصور الإستراتيجي" في نقاطه العقدية، وجدنـا التاليـة منها أمامنا:

---

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص34.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص35-36.
(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص33-34.

أ -هنالك نسقان "حضاريان" مختلفان اختلافاً كلياً في بنيتهما وآلياتهما الإبستيمولوجية، واحد عقلي - علمي – يستجيب للتقدم على صعيدي الكون والإنسان، وآخر لاعقلي – لاعلمي – يقف دون الإستجابة لهذا التقدم، بسبب من أنه (أي النسق) يعلن أنه قائم على الحقيقة المطلقة.

ب -لمّا كان النسق الأول ماهو عليه من "عقلية علمية"، فإنه ينتظم في حقل النظام المعرفي الذي يمثل عصارة التقدم، نظراً لأنه ينطوي على مفاهيم "الحقيقة العلمية" و"التراكم" التاريخي المعرفي و "التجاوز" التاريخي المعرفي. أما النسق الثاني فيتجسد في "المضامين الإيديولوجية التي توظف فيها المادة المعرفية التي يقدمها نفس الحقل المعرفي... فهي لاتخضع للتناقضات المعرفية، بل لتناقضات وصراعات أخرى (إيديولوجية) تجد أصلها ومنبعها لافي درجة تطور المعرفة وجهازها، بل في المرحلة التي يجتازها المجتمع من التطور" .[1]

ج -إذا كان النسق الأول (العقلي العلمي - اليوناني) ينطوي على تناقضات وصراعات معرفية إضافة إلى أخرى أيديولوجية (بسبب من ان هذه تتحدد بالمرحلة التي يجتازها المجتمع، أيّ مجتمع، من التطور)، فإن النسق الثاني (الديني الإسلامي الإطلاقي) يفصح عن نفسه بتناقضات وصراعات أيديولوجية فحسب. وعلى هذا، فإن "مجال الإبداع كان محدوداً جداً أمام فلاسفة الإسلام: فلم يكن اللاحق منهم يقرأ السابق حتى يكمله أو يتجاوزه بل كانوا جميعاً (خط التشديد منّي: تيزيني؛ ويلاحظ أن الجابري هنا ومن موقع اضطراب منهجي ينسى أنه في هذا الكتاب وكتابات أخرى

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص32.

له يستثني من هؤلاء فلاسفة الأندلس والمغرب ذوي الروابط اليونانية الأوربية حسب تصوره الدلالي الخفي لهم) يقرأون فلاسفة آخرين هم فلاسفة اليونان" [1] .

د-أخيراً، يبرز التصور الجابري للمسألة المعنية هنا بمثابة ينبوع لولادة ثنائيات ميتافيزيقية مطردةٍ إطرادَ المواقف والرؤى لدى صاحبها: فمن ثنائية المطلق إطلاقاً والنسبي إطلاقاً، إلى ثنائية الشرق الفنان أو المتدين أو السماوي والغرب العالم أو العقلاني أو الأرضي (اللائيكي)، مروراً بثنائية الصحراء والأنهار وبثنائية الأيديولوجي والمعرفي، وبثنائية الله والطبيعة؛ إضافة إلى الثنائية الرشدية بين الفلسفة والدين الستاتيكية كما يراها الجابري، وأخيراً الثلاثية الميكانيكية الغائب عنها الصراع بين مايدعوه الجابري تعسفاً أنظمة بيانية وعرفانية وبرهانية.

على ذلك النحو المركّب، تتضح معالم رؤية أيديولوجية فظّة تحيل المواقف والحضارات والإتجاهات إلى ثنائيات لاتعني إلا انتهاكاً سافراً للسياق الإجتماعي والتاريخي والتراثي والبنيوي لعناصرها؛ إضافة إلى أنها ـ في نزوع كبير ـ تحيل إلى مرجعيات الفكر الإستشراقي العرقي الغربوي (وليس الغربي) ولكن في وجهه الآخر والمتمم له، ونعني الفكر الإستغرابي المغربي. [2]

وإذا حاولنا مواجهة ذلك الفكر من موقع ماقدمه الجابري في النصوص الأخيرة، فإننا سنلاحظ أن استئصال "المعرفي" من "الإيديولوجي الفلسفي العربي" يقوده إلى مغالطة شنيعة. فإذا كانت "الروح العلمية" قد تمثلت في "التراث العربي الإسلامي" بـ "استئناف النظر في المبادئ والمقدمات، الاستقراء، التصفح، تمييز

---

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص34

(2) أنظر حواراً مع أندريه ميكيل بعنوان: مات الإستشراق وحذار من الإستغراب (ضمن مجلة: الفكر العربي المعاصر ـ مركز الإنماء القومي ، بيروت 22/21/20/، صيف 1982، ص96 – 100).

خواص الجزئيات، السير بالتدريج في البحث والمقاييس مع انتقاد المقدمات والتحفظ في النتائج وطلب الحق وتجنب التعصب للآراء" [1]، فلماذا يعلن الجابري أن الفلسفي العربي الإيديولوجي" اقترن بـ "معرفي يوناني" وأنه لم يقترن بـ"المعرفي العربي"؟ نطرح هذا التساؤل، مع علمنا بما يراه الكاتب من أن "المعرفي العربي" هذا " لم يجد (قابلة) له في التجربة الحضارية العربية"؟ [2] هل علينا أن نفهم من ذلك مايؤدي إلى مغالطة أخرى أشد شناعة وسذاجة وكذلك خبثاً، في آن، وهي القول بأن "الفلسفي العربي الأيديولوجي"، الذي تأبى على الاقتران بـ"المعرفي العربي" الممثل بتلك "الروح العلمية"، انصاع لعملية اقتران أخرى مع "معرفي" آخر ذي مصدر خارجي يوناني؟! هاهنا، يتصدع التطابق النسبي بين الفكر وحامله الاجتماعي، لينفلت الأول من عقاله، متحولاً إلى أُحجية لاحل لها إلا في إطار "منهج" يقوم على انتهاك الشرائط الأولى للبحث التراثي، وغيره.

وبغض النظر عن ذلك "الإنتهاك المنهجي" على يد الجابري، فإن الثنائية الميتافيزيقية الجابرية بين اللاعقلي اللاعلمي ـ العربي والعقلي العلمي ـ الغربي (وماتولده من ثنائيات أتينا على ذكرها وأخرى لم نأت على ذكرها) يمكن لجمها بإحالة الموقف إلى سياقيه الإجتماعي والتاريخي، وخصوصاً من موقع التساؤلين التاليين:

كيف للجابري أن يعلن أن "أراء أرسطو... يؤسسها نظام معرفي مناقض تماماً للنظام المعرفي العرفاني، نظام يتجه من المحسوس إلى المعقول ومن المشخص إلى المجرد ويعتمد التجربة الطبيعية والخبرة المجتمعية وليس التجربة الصوفية السيكولوجية"؟! [3]

---

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص350.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة.
(3) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص237.

كيف لـ "الباحث المدقق" الجابري أن يعلن أننا إذا اقتصرنا على النظر للفلسفة العربية الإسلامية "من زاوية محتواها المعرفي (العلمي والميتافيزيقي) الذي تحمله... وجدناها عبارة عن آراء وأقاويل مكرورة لاتختلف إلا في طريقة العرض ودرجة الإيجاز أو التركيز، والنتيجة هي الحكم عليها بالعقم، صرحنا بذلك أم لم نصرح"؟! [1]

إن جواباً دقيقاً ـ ومحرراً من المسبقات الإيديولوجية الإنبهارية واللاتاريخية ومن الاعتباط في استقصاء المسألة ـ عن السؤال الأول، سيضع يدنا على نمط من أنماط الكوسمولوجيا (الأسطورية) في المنظومة الفكرية الأرسطية. وقد كان بيير غريمال واضحاً ودقيقاً، حين أعلن مايلي: "والأسطورة إجمالاً، إذ هي مخبأ الفكر، آلت إلى حياة لها خاصة، في وسط المسافة بين العقل والإيمان. فمنها تنبع جميع تأملات اليونان، ومن بعدهم تأملات أحفادهم" [2] .

كما أن جوابا دقيقاً ـ ومحرراً من تلك المسبقات وذلك الإعتباط ـ عن السؤال الثاني، سيجعلنا نواجه صيغاً متقدمة أو آخذة في التقدم من العقلانية لدى رهط آخذٍ في الإتساع من العلماء والفلاسفة العرب المسلمين. كيف للباحث المدقق، حقاً، أن يمر دون التفاتة عميقة على النظام بن ابراهيم السيار وجابر بن حيان وابن الهيثم وابن سينا والرازي والبطروجي! [3] .

هكذا، إذاً، تفصح ثنائيات الجابري الميتافيزيقية عن هشاشة انطولوجية ومعرفية، كما عن مراوغة وخبث في الموقف الإيديولوجي من مظانّها الإجتماعية

---

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص 34.
(2) بيير غريمال: الميثولوجيا اليونانية ـ ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت 1982، ص9.
(3) أنظر: عبد السلام بنعبد العالي ـ تكوين العقل العربي: خلدونية جديدة، بحث مستلّ، ص215–216.
في هذا السياق، يتساءل جورج طرابيشي، قائلاً: "كيف لنا أن نجعل من أكبر ثلاثة علماء في الثقافة العربية الإسلامية، الكيميائي جابر بن حيان والطبيبين ابن سينا والرازي، أكبر ثلاثة ممثلين في هذه الثقافة عينها لـ(العقل المستقيل)". (مقالة ضمن مجلة: الوحدة ـ عدد 1 تشرين الأول 1984، ص77).

التاريخية، لتظهر حلبة الفكر العربي تاريخاً وراهناً غاصةً بالتناقضات والصراعات بين أنساق متعددة من الوعي الإجتماعي، الذي ظلّ - في حينه - وعياً منبثقاً عن غنى الصراع الإجتماعي والطبقي والأيديولوجي السياسي، وكذلك المعرفي.

ثالثاً- هاهنا، نكون قد انتهينا إلى الوجه الأخير من الأوجه الحاسمة — في رأينا — على صعيد "**الصراع**" على التراث في الفكر العربي المعاصر" ،وبصيغته الجابرية تحديداً؛ نعني **الصراع** على "**مقولة الصراع**" في التراث العربي الإسلامي، كما تطرحه الصيغة المذكورة. ولن نخوض، الآن، في هذا الوجه من المسألة لسبب يتصل بطبيعة المبحث الذي بيدنا.

ولكننا نكتفي بإيراد فكرة عن الجابري يمكن أن تضعنا في جبهة الموقف. يقول الكاتب، في سياق حديثه عن الفهم الرشدي للعلاقة بين السببية والإرادة الإلهية وعن المفهوم الخلدوني حول طبائع العمران: من هنا، سينفتح "الحوار الذي بقي غائباً ومغيباً في الثقافة العربية الإسلامية منذ بداية تشكلها كثقافة عالمة مع (عصر التدوين)".[1]

والسؤال الآن، كيف "غاب" هذا الحوار، والجابري يتصدى — على الطالع والنازل - للحوارات التي برزت بين التيارات الدينية والسياسية والفِرقية، وتحولت، في أحوال كثيرة، إلى صراعات ملتهبة؟ كيف يتجاوز الجابري الصراع الذي أداره الغزالي بحنكة ووعي مع الفلاسفة وغيرهم، وكذلك الصراع الذي عمّقه، بقدر ملفت، ابن رشد في "تهافت التهافت"؟ ثم، هل من نافل الأمور مادخل تاريخ الفكر العربي الحديث تحت عنوان "المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون"؟ وأخيراً كيف للكاتب نفسه أن يتجاهل المناظرة الصراعية اللغوية والمنطقية الهامة، التي

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 571.

دارت بين أبي بشر متى بن يونس وبين أبي سعيد السيرافي في بغداد سنة 326 للهجرة والتي أتى عليها هو نفسه في كتابه "تكوين العقل العربي"؟.

يهمنا من ذلك الإشارة إلى أن "مقولة" أو على الأقل "تصور" الصراع في التراث العربي الإسلامي لم يكن غائباً. وهو يغيَّب الآن لإظهار التراث المذكور وكأنه بنية هزيلة خاملة لم تحقق من الغنى والتنوع والحيوية والصراع مايجعله تراثاً دافقاً وغنياً لفئات وطبقات ومجموعات ذات حضور واقعي مشخص، أي بنية مُستلّة منها عظامها ولحمها وجلدها.

ويبقى القول ضرورياً بأن "الصراع"، الذي يدور الحديث عليه هاهنا، ليس من النمط الذي حدده الجابري في الفكر العربي كـ "حرب عمياء" بين أطراف أيديولوجية بعيدة عن البُعد المعرفي أولاً، ومتمترسة بانغلاق في مواقعها. إن مانعنيه هنا يتمثل بصراع من نمط مثمر وفاعل تاريخياً، حيث قاد إلى نمو المعرفة والتقدم على صعد متعددة في المجتمع العربي تاريخاً وراهناً. وبعد أن نكون قد خلصنا إلى ذلك، ينبغي الإقرار بأن ذينك التقدم والمعرفة في المجتمع المذكور لايجوز، في سبيل تقويمهما تاريخياً وعلمياً، وضعهما في ميزان مقارنة زائفة مع نظيريهما في المجتمع الغربي تاريخاً وراهناً. إن التأكيد على الخصوصية التاريخية والتراثية الاجتماعية للفكر العربي هو مايجعلنا نبتعد عن مثل تلك المقارنة الزائفة؛ دون أن يقودنا ذلك ـ بطبيعة الحال ـ إلى النظر للخصوصية المذكورة على أنها مطلقة.



الفصل الثامن

الوعي الشقي وإيديولوجيا الثنائيات الميكانيكية

1

"الشرق شرق والغرب غرب، ولايلتقيان"

"على الرغم من التطور الهائل الذي عرفه العقل الغربي منذ هيراقليطس إلى اليوم فإن هناك ثابتين اثنين ينتظمان خط سير ذلك التطور، ويحددان بالتالي بنية العقل في الثقافة الإغريقية الأوربية. هذان الثابتان هما:

آ- اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة من جهة،

ب- والإيمان بمقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن أسرارها من جهة ثانية".[1]

"كيف يتميز (العقل العربي)..؟

قد يبدو أننا الآن في وضع يمكننا من الدخول مباشرة في المقارنة، ولكن هذا ليس سوى وهم، فنحن وإنْ كنا الآن على بينة من تطور مفهوم العقل في الثقافة الإغريقية - الأوربية - فإننا لم نستخلص بعد من تاريخ هذا العقل مايمكن اعتباره بمثابة كيانه الداخلي الثابت".[2]

"الثقافة هي مايبقى عندما يتم نسيان كل شيء... إن مايبقى هو (الثابت) ومانيسى هو (المتغير)... إن مايبقى هو ثوابت الثقافة العربية، هو العقل العربي ذاته... ماذا تغير في الثقافة العربية (أي في العقل العربي: تيزيني) منذ الجاهلية إلى اليوم؟... (إن) مسرح الثقافة العربية... لم يسدل الستار فيه بعد، ولو مرة

(1) تكوين العقل العربي - ص27.
(2) تكوين العقل العربي ص 26–27.

واحدة".[1]؛ أما السبب في ذلك فهو "أن الحركة في الثقافة العربية كانت ومازال حركة اعتماد لاحركة نقلة، وبالتالي فزمنها مدة يعدها (السكون) لاالحركة"[2] .ومن ثم، فـ "الثقافة العربية بوصفها الإطار المرجعي للعقل العربي، نعتبرها ذات زمن واحد منذ أن تشكلت إلى اليوم، زمن راكد يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده".[3]

ومن هنا، "إذا كان مفهوم العقل في الثقافة اليونانية والثقافة الأوربية الحديثة والمعاصرة يرتبط بـ (إدراك الأسباب) أي المعرفة...، فإن معنى (العقل) في اللغة العربية، وبالتالي في الفكر العربي يرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق... ولكن فرق كبير بين الاتجاه من المعرفة إلى الأخلاق والاتجاه من الأخلاق إلى المعرفة.في الحالة الأولى، وهي حالة الفكر اليوناني ـ الأوربي تتأسس الأخلاق على المعرفة، أما في الحالة الثانية حالة الفكر العربي، فتتأسس المعرفة على الأخلاق... إن (العقل العربي) تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء... وهذا في مقابل النظرة الموضوعية... أما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية... لقد انطلقنا في تلمس خصوصية (العقل العربي) من... لغة عرب الجاهلية...: نحن إذن لم نخرج عن (العصر الجاهلي)"[4].

خطاب الجابري في نصوصه الأخيرة هو خطاب الهيمنة المركزوية الأوربية في صيغته الخفية والمعلنة. إنه خطاب يعكس، بامتياز، تغلغل ثنائية الشرق ــ الغرب "داخل الوجدان الأوربي"، كما يكتب صاحب العلاقة نفسه[5] ، وكذلك داخل الوجدان العربي المستعرب، أي الذي تكوّن ضمن دائرة التهيمن الفكري الغربي في الفكر العربي المعاصر.

---

(1) تكوين العقل العربي ـ ص38-39.
(2) تكوين العقل العربي ـ ص42
(3) تكوين العقل العربي ـ ص70
(4) تكوين العقل العربي ـ ص29 -30،31-32،33-34).
(5) أنظر: الجابري ـ بدلاً من صدام الحضارات... توازن المصالح، جريدة الاتحاد، أبو ظبي، الأحد في 11 يونيو 1995، ص18.

إن اضطراب الموقف الجابري وسوداويته واستتباعيته المركزوية الأوربية يفصح عن نفسه هكذا جهاراً ودون "ورقة التوت": إن ثابتي بنية العقل في الثقافة الإغريقية الأوربية" هما **ثابتان متغيران**. فإذا كانت **العلاقة بين العقل الإغريقي الأوربي والطبيعة الإغريقية الأوربية** مباشرة وكان الإيمان بقدرة ذاك على تفسير هذه قائماً، فإن ذلك يفضي إلى نتيجة حاسمة، هي أن **العقل المذكور خاضع للتغير والحيوية والتحول والانفتاح**، أي لتلك العناصر الكامنة في الطبيعة إياها (هكذا هيراقليطس الإغريقي والذي يستشهد به الجابري: لايستحم المرء في **النهر** في الماء، في **البحر** مرتين). وإذاً، ليس من **ثابت مطلق** في الثقافة الإغريقية الأوربية، إنما هنالك الثابت متغيراً والمطلق نسبياً.

أما العقل **العربي**، **العقل اللاعقل**، فهو نقيض ذلك العقل العقل. إنه الثابت الأبدي، **بعد** أن تكوّن **مرة واحدة وحيدة في جاهلية الصحراء وصحراء الجاهلية**، أي في تلك البقعة القائمة على ذرات رمْلية تكوّن كل واحدة منها جزيرة مغلقة حيال الأخريات. إن الثابت،هنا، ثابت بإطلاق سابقاً وراهناً.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن العقل **العربي** يغدو عقلاً **باصطلاح وليس بفعلٍ حق**. ذلك لأن "الفعل الحق" هو المستنير المتبصر الواعي، أي الفعل الذي تضبطه "**معرفة**" بالطبيعة وبالمجتمع، وتقوده باتجاه تراكم تاريخي مبدع. أما السبب "**البنيوي**" الكامن وراء ذلك، فيقوم على أن "العقل العربي" ذو نسيج مسلكي أخلاقي = ايديولوجي يدور حول نفسه ويستمد مشروعيته منه ذاته، دونما علاقة مع مايمنح الفكر البشري **موضوعيته ومصداقيته المعرفية**. **يُقرِّر** هذا على الضد من العقل **الإغريقي الأوربي**. فهذا الأخير هو كذلك، لأنه يبنى على المعرفة بما يجعله **موضوعياً**: الطبيعة الحية الدافقة. ولذلك، هو عقل حقاً وبالفعل.

هاهنا، تنشأ ثنائية ميتافيزيقية مستمدة من تلك المأتي عليها وهي بين "الغرب والشرق": إن العقل "الغربي" عموماً يحلل ويركب ويكتشف ويخترع ويبدع، في حين أن "العقل العربي" يتأمل "ويصنْفن" ويختلق المواقف من قيم غير ذات علاقة

بـ"الواقع الموضوعي والطبيعة الموضوعية"، مما يعني أنه تجربة أيديولوجية ذاتية تلف على نفسها وتدور، لتصطدم بتجارب أيديولوجية ذاتية أخرى، مؤدية — في بداية المطاف وفي نهايته - إلى صراعات عمياء تلتهم الأخضر واليابس. هكذا، يضعنا الكاتب النحرير الجابري أمام الإرث العثماني الظلامي: **العرب جَرَب.**

ويغدو المقال مدوياً و"مسوَّغاً"، حين نستعيد تقرير الكاتب المذكور بأن "العقل العربي يلتمس خصوصيته من لغة عرب **الجاهلية**". والسؤال الآن هو التالي: هل مارس الجابري تنظيره ذاك من موقع "لغة عرب الجاهلية"، فحوّل هذه الجاهلية وما قبلها وما بعدها من مسارات تاريخية إلى **أحجيات** أيديولوجية ذاتية "جاهلية"؟ إذاً، "نحن... لم نخرج عن العصر الجاهلي"! وهذا، بدوره، يحيلنا إلى أن "العقل العربي" لايمتلك الوعي بشقائه: إنه **وعي شقي مرتين**، مرة حيث يعيش شقاءه فعلاً وحقاً، ومرة حيث لايعي شقاءه هذا ولايدري منه شيئاً!

أما أن يعلن الكاتب الجابري أن معنى (العقل) في اللغة العربية وفي الفكر العربي مرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق، فإن هذا الإعلان هو نفسه حكم قيمة قائم على أيديولوجيا ذات نزوع مركزي أوربي. ذلك لأن" الغموض الذي يطبع مفاهيم المعقول واللامعقول في كتاب الأستاذ الجابري (تكوين العقل العربي)... يمنعنا من ألا نحمّل هذه المفاهيم دلالة قيمة".[1]

إن حرص النهج الجابري الحثيث على الثنائيات الميتافيزيقية - اللاتاريخية يضعنا أمام ثنائية تفوح منها الأيديولوجيا المركزوية الأوربية، وهي مابين الأخلاق والمعرفة، أو مابين القلب والعقل. بيد أن هذا "الحكم" الجابري هو ذاته نمط من "الأيديولوجيا الأخلاقية" التسويغية، التي تمتح أسسها المنهجية من البنيانية. وفي سبيل إيضاح ذلك، يحسن بنا أن نعود إلى ادوارد سعيد في كتابه "الإستشراق" وإلى مهدي عامل في بحثه "ماركس في استشراق ادوارد سعيد".

---

(1) عبد السلام بنعبد العالي: العقل المخاصر - حول كتاب تكوين العقل العربي - مجلة الوحدة ، كانون الثاني /يناير 1985،ص148.

يكتب سعيد مـايلي: "بـين حـين وحـين، يعثر المرء علـى استثناءات، وعلـى حالات إن لم تكن استثناءات فهـي تعقيـدات وتشـابكات شيقة، لهـذه الشـراكة اللامتساوية بين الشرق والغرب. فقد ميز ماركس هُوية نظام اقتصادي آسيوي في تحليله عام 1853 للحكم البريطـاني في الهند، ثـم وضـع إلى جـانب ذلـك مباشـرة الاستلاب الإنساني الذي أدخله إلى هذا النظام التدخـل الاستعماري الانكليزي والجشع، والقسوة الوحشية الصريحة... ويحشـرنا أسلوب مـاركس وجهـاً لوجه أمام صعوبة التوفيق بين استنكارنا الطبيعي، كمخلوقات مماثلة، لعذابات الشـرقيين والأمم التي يقاسونها فيما يحوّل مجتمعهم بعنف ضار، وبين الضرورة التاريخية لهذه التحولات"[1]. ويكتب مهدي عامل حول ذلك مايلي: "ثمة شراكة لامتساوية بين الشرق والغرب هي التي يقيمها الفكر الاستشراقي بينهما، لايفلت منها باحث في الغرب، حتى لو لم يكن مستشرقاً. معنى هذا أن كل فكر غربـي هـو، في علاقته بالشرق، فكر استشراقي[2] .إذا راجعنا النص السعيدي، وجدنا أن ماركس يفلت من قاعدة الفكر الاستشراقي ويخرج عليهـا باستنكاره عذابـات الشـرقيين، بينمـا يعـود إليهـا صـاغراً في كلامـه علـى الضـرورة التاريخيـة لتحـولات المجتمعـات الشرقية... أي بكلمة، من جهة القلب يخرج ماركس، بحسب هذا المؤلف، علـى بنية الفكر الاستشراقي. لكنه يعود، من جهة العقل، فيندرج فيها... كـأن القلـب للشرق، والعقل للغرب... (ومن ثم فـ) المقاربة الوحيـدة الـتي بإمكانهـا أن تنجـو من خطر الوقوع في منطق الفكر الغربي هي، بالمقابل، مقاربة روحية للشرق تأتي الشرق من جهة القلب وحده، دون العقل".[3]

إن الفكرة المركزية في ذلك تتمثل في أن هنالك بنية غربية واحدة مـن حيـث العقـل والعقلانيـة لايمكـن اختراقهـا؛ فهـي ـ مـن حيـث ذلـك ـ مغلقـة عمقـاً

(1) الإستشراق ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص170.
(2) ص 9 من المرجع السابق نفسه.
(3) ص20–21 من كتاب مهدي كامل: ماركس في استشراق ادوارد سعيد – المعطيات المقدمة سابقاً.

(اجتماعياً) وأفقاً (تاريخياً) وبنيـةً (علـى صعيـد علاقتهـا بالبنيـات الأخـرى). أمـا اختراقهـا فهـو محتمـل مـن جهـة مايجمعهـا مـع بنيـة الشـرق، الـتي هـي لاعقليــة ولاعقلانية، ولكنهــا **وجدانيـة قلبيـة روحيـة. ومـن هنـا، فهـي لاتمتلـك الوعـي بلاعقليتهـا ولاعقلانيتهـا. إنهـا، إذاً، ثنائيــة الشــرق الروحــي (الأيديولوجــي) والغرب العقلاني (المعرفي)، ثنائية مؤسسة بنيانياً منهجياً وعلى نحو قطعي.**

الجابري يلتقي هاهنا مع ادوارد سعيد والفكـر الاستشـراقي. أمـا "خصـوصيـة" الموقف الجابري ـ على هذا الصعيد ـ فتفصح عن نفسها في القـول بوجـود "عقـل عربي"، إنما من النمط الذي يُشتق من السلوك وليس من المعرفة. أما هذه الأخـيرة فيتجسد "العقل الغربي" بها بدءاً وانتهاءاً. والفرق بين هذا وذاك كبير. نعم، إنه ـ بلغة الجابري البنياني الاستشراقي ـ "فرق كبير بين الاتجاه من المعرفة إلى الأخـلاق والاتجاه من الأخلاق إلى المعرفة". لأن من شـأن ذلـك أن تحكـم (العقـل العربـي) "النظرة المعيارية إلى الأشياء، وهذا مقابل النظرة الموضوعية". أما "الفكـر ـ العقـل الغربي" فتحكمه هذه النظرة الموضوعية" "التحليلية التركيبية".





2

باتجاه تقويض وحدة الفلسفة العربية: الاغتراب بغرْبنة المغرب العربي

هنالك "حقيقة أساسية، حقيقة استقلال المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس استقلالاً تاما عن زميلتها في المشرق".[1] "لنولِّ وجهنا شطر المغرب العربي، إذن، حيث ستجد الفلسفة العربية الإسلامية قد (قطعت)مع إشكالية المشارقة لتتبنّى إشكالية المغاربة(في المغرب الأقصى والأندلس خاصة)".[2] "وباستثناء التجربة الأندلسية التي كانت مؤهلة حقاً ...لطرْق آفاق جديدة بسبب ماحققته من (قطيعة) مع علم الكلام واشكالياته ومع الفلسفة السينوية وميولاتها الاشراقية، وأيضاً مع المذاهب الفقهية وقياساتها...، فإن الزمن الثقافي العربي، إذا ما نظر إليه ككل أي من خلال مظهر (العام) فيه، قد ظل هوهو منذ عصر التدوين، يجتر نفسه ويتموج في ذات (اللحظة) حتى انتهى بها الأمر إلى الركود.. في كافة الميادين".[3]

"لقد كرس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاهاً روحانياً غنوصياً كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي... إلى لاعقلانية ظلامية قاتلة".[4] أما "الروح الرشدية (فـ) يقبلها عصرنا، لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي. تبني الروح الرشدية يعني القطيعة مع الروح السينوية (المشرقية) الغنوصية الظلامية"[5]. (لم نضع نحن لفظة المشرقية بين القوسين الواردة بينهما أصلاً في النص الجابري بغية لفت النظر إليها: تيزيني).

"لقد فشلت الفلسفة في تحقيق حلمها في المشرق، وعليها أن تبدأ من (الصفر) في المغرب".[6]

---

(1) نحن والتراث – ص 293.
(2) نحن والتراث ـ ص 47.
(3) تكوين العقل العربي ـ ص 334.
(4) نحن والتراث – ص 46.
(5) نحن والتراث ـ ص 65.
(6) نحن والتراث ـ ص48.

حين يكتب الجابري مثل تلك النصوص، يكون قد دلـل علـى أنـه قـارئ غـير مدقّق لتاريخ الفلسفة في المغرب العربي، ممثلة خصوصاً بابن باجه وابن طفيل وابن رشد. فهؤلاء الثلاثة جميعاً اشتركوا في "مصير" واحد؛ ذلكم هو اسـتخدام التقيـة **الفكرية والثقافية**، حتى الحد الأقصى، في بث أفكارهم ليس في أوسـاط "العامـة" فحسب، بـل كذلـك في أوسـاط "الخاصـة" المرتبـط معظمهـا بالسـلطة السياسـية وبالجبروت الشعبي والسلطوي للفقهاء، ربما على حد سواء. لقد مـات ابـن باجـه مسموماً، كما يعتقد بعض الدارسين، بعد أن عـاش "متوحـداً". أمـا ابـن طفيـل، الذي رغم أنه كان طبيب السلطان ومستشاره، فقد ظل حتى النهاية حريصاً على ألا يخنقه ظل الفقهاء، فكتب قصته الفلسفية الكبيرة "حي بن يقظان"، منبّهاً ذوي العقول من القراء إلى ضرورة التوغل في "البنية العميقـة" للقصـة وعـدم الاسـتكانة إلى "بنيتها السطحية"، بحيث يصلون إلى فكّ "اللّبْس" في "النص المركّـب"، أي في النص الفلسفي "**السياسي**" المفعم بالمضمرات والخافيات. ويبقى ابـن رشـد الـذي عانى من إذلال السلطتين القمعيتين، السياسة والفقهية، ما لم ينسه طوال حياته؛ مما ولد لديه حوافز فلسفية ودينية ايديولوجيـة حاسمـة لإنتـاج مـا يردّ الصـاعَ صاعين لكليهما: فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال. لقد جاء هذا الفصـل "فصلاً" طريفاً وعميقاً في الحسم لصالح "حكمة" **محاصرة** **ممّن** لايستهان بجبروتهم، ولكنْ بصيغة **تمريرها عبر مساواتها** بـ"شريعة" هي – **بالأصل – مهيمنة** وسـائدة وفاعلة، أو عبر تجاوزها عقلياً إن لم ترق إلى مستوى "العقل".

هاهنا، يجدر بنا أن نقرأ ماكتبه الباحث الجزائري (المغاربي) محمد أركون علـى صعيد ماسماه الجابري "التجربة الأندلسية المغربية الاستثنائية". يقول أركون: "لقـد تبنّى المغرب منذ الفتوحات الأولى تعبيراً بعينه من تعابير الإسلام، ألا وهـو التعبـير المالكي. وبديهي أن المذهب المالكي ليس سوى واحد من تعابير الإسلام والـتراث الإسلامي. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار تنوع المدارس والمذاهب التي ازدهـرت في

المشرق العربي خلال القرون الخمسة الأولى من الهجرة والنقاش العقلي والكلامي والفلسفي والتفسيري والفقهي الذي دار بين مختلف المدارس والمذاهب، وإذا ماقارنا بينها وبين التعبير المالكي، فلن يكون أمامنا مفر من الاستنتاج بأن المغرب قد نأى بنفسه منذ البدايات الأولى عما سأسميه بالمأثور الإسلامي الشامل... (أي) الانفتاح على جميع الأصوات التي عبرت عن نفسها في الفضاء السياسي والديني والثقافي الذي حكمته الظاهرة الإسلامية...

إن هذه الواقعة لذات أهمية جلى. لماذا؟ لأن الفقهاء المالكيين، الذين كانوا يسيرون في ركاب دولة الخلافة الإسلامية وفي ركاب السلطات السلالية التي توالت على المغرب وتونس نصبوا أنفسهم حراساً لما سموه بالسنة، ولما لايعدو أن يكون في الواقع لسان حال امتيازاتهم وقربهم من السلطة ولهذا السبب كانت المحاولات القليلة التي أمكن أن تصدر عن الفلسفة في المغرب الإسلامي قصيرة العمر للغاية وحذرة أيضاً للغاية. فقد كان الفقهاء يقفون لها بالمرصاد دفاعاً عن سلطانهم تحت غطاء سنة إسلامية. ونحن نعلم كم كان حذر ابن طفيل وابن رشد شديداً في التعاطي مع الفلسفة...

والنقطة الثانية التي تستوجب التوقف عندها هي ماجرى في المغرب ابتداء من القرن الحادي عشر للميلاد، أي مع بداية تلك الظاهرة التي تعرف باسم حرب استرداد الأندلس من قبل الإسبان Reconquista. فحرب الاسترداد هذه أفرزت في الجانب الإسلامي ماسأسميه بالأيديولوجيا الجهادية. والحال ان الجهاد يستوجب تعبئة طاقات الجماعة ويعلق مجهود النظر والتفكير. وهذه الظاهرة... عرفها المغرب في زمن مبكر. وليس هذا فحسب، بل إن ظاهرة الضغط الخارجي، ورد الفعل عليها كما يتمثل في أيديولوجيا الجهاد، قد عادت تنيخ بثقلها على المغرب ابتداء من القرن التاسع عشر الميلادي".[1]

---

(1) من مداخلة ألقاها بالفرنسية محمد أركون في إطار ندوة ـ الدولة والمجتمع المدني في المغرب العربي ـ نظمها مركز الدراسات العربية المتوسطية في العاشر من نيسان 1987 ـ ضمن مقالة لجورج طرابيشي: التراث والنزعة القطرية ـ المعطيات المقدمة سابقا ، ص55.

لقد وضع أركون يده على معقد الإشكالية السوسيوثقافية والعقيدية الدينية في المغرب المالكي، حين أعلن أن المالكية نأت بنفسها منذ البدايات من المأثور الإسلامي الشامل، أي عن الانفتاح على جميع الأصوات التي عبرت عن نفسها في الفضاء السياسي والديني والثقافي الذي أحدثته الظاهرة الإسلامية في المشرق العربي وتأثرت بدورها فيه؛ إضافة إلى جو القمع السياسي ضد الفلسفة في المغرب، وكذلك بروز الأيديولوجيا الجهادية هنا، التي علقت "مجهود النظر والتفكير". ولعل أركون انطلق ـ في بعض أطروحته المقدمة هنا – من ابن خلدون، الذي لاحق بكثير من العمق ماحدث مشرقاً ومغرباً وماحدث على صعيد علم "الخلافيات". فقد لاحظ أن "تآليف الحنفية والشافعية فيه (أي في العلم المذكور: تيزيني) أكثر من تآليف المالكية لأن القياس عند الحنفية أصل للكثير من فروع مذهبهم...

فهم لذلك أهل النظر والبحث. وأما المالكية فالأثر أكثر معتمدهم وليسوا بأهل نظر وأيضاً فأكثرهم أهل الغرب وهم باديةٌ غُفُلٌ من الصنائع إلا في الأقل"[1].

وكان ابن خلدون قد كتب معلناً مايؤكد ذلك: "وأما مالك رحمه الله تعالى فاختُص بمذهبه أهلُ المغرب والأندلس وإن كان يوجد في غيرهم إلا أنهم لم يقلدوا غيره إلا في القليل... فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس و لم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق...".[2]

إن "المشروع الثقافي الاستثنائي المغربي الأندلسي"، الذي لفقه الجابري عبر الحطّ من قيمة التاريخ الفلسفي المشرقي من طرف، وتضخيم قيمة التاريخ الفلسفي المغربي من طرف آخر، يفقد مصداقيته باعتبارين اثنين، واحد قومي وآخر معرفي. فالجابري ينزع نزوعاً تجزيئياً تمزيقياً بنيانياً، حين يلحق المشرق

(1) مقدمة ابن خلدون ـ مطبعة مصطفى محمد بمصر، ص457.
(2) المرجع السابق مع معطياته المقدمة – ص449.

العربي بـ "حضارة صحراوية" تتلخص ـ فكرياً ـ بخطاب بياني تقليدي وخطاب عرفاني ظلامي وخطاب برهاني شكلي، وحين يرى المغرب العربي ـ في لحظة حاسمة من لحظات تاريخه الفكري ـ متمثلاً في "قطيعة أبيستيمولوجية تامة" ذات طابع صِفْري مع ذلك المشرق، أي في كونه ممثلاً لـ "التيار التجديدي الذي بقي يتيماً في عصره" برمته. وبلغة "المغربي" الجابري، أي ـ هنا ـ "الغربي" الجابري، كان ذلك التيار "بمثابة لهيب الشمعة الذي يتوهج لحظة انطفائها. (إذ) أن رياح التاريخ، تاريخ العلم وتاريخ التقدم، كانت قد تحولت إلى أوربا"، بعد أن كانت قائمة في المغرب العربي "الغربي"، في "روحه الحضارية".

إن ابن رشد، الذي قاد الفلسفة إلى مصاف متقدمة، لم يفعل ذلك على أنقاض أسلافه من الفلاسفة والعلماء المشرقيين، بل من موقع التجاوز الجدلي التاريخي لهم. اما رؤية الجابري، التي تعرفنا إليها سابقاً حول مسار التاريخ والقائلة بأن كل لاحق يجبّ كل سابق ويلغيه، فإنها تحول هذا المسار التاريخي إلى **خطاطة عجفاء**، تنتزع منه "روحه التاريخية" لتحيله إلى جثة طولانية. هذا أولاً. من طرف آخر، فالرؤية المذكورة تختزل التاريخ الثقافي العربي ببعض ممثليه من الفلاسفة، دون ممثليه المنتمين إلى **الثقافة العالمة المكتوبة** وإلى **الثقافة العفوية الشفهية**. وثالثاً، تقوم تلك الرؤية على انتزاع الحدث الثقافي العربي من سياقيه التاريخيين الجدليين، الاجتماعي والتاريخي. نضيف إلى ذلك نقطة رابعة تتمثل في أن الجابري يستخدم مصطلح "العقلانية" بكثير من التصرف الذاتي وبقليل من الإنضباط الإصطلاحي.

فالعقلانية، التي ينتزعها من سياقها التاريخي الأوربي، ليست هي مايرغب أن يجده في ابن رشد؛ وإنما هنالك المصطلح الآخر الذي لعله يعبر حقاً عن التوجه الفكري الرشدي، وهو "العقلية". ذلك لأن الفرق شاسع بين كلا المصطلحين المذكورين.

فالأول منهما وإن انطوى على ثانيهما (أي العقلية)، إلا أنه أكثر شمولاً بالإعتبارين البنيوي والدلالي. فهو (أي مصطلح العقلانية) يجسد تياراً سوسيوثقافياً وسياسياً ونظرياً رفعت أركانه البورجوازية الأوربية في عصْريْ

"النهضة" و"الأنوار" ،وجعلت منه ترسانة عظمى وجهتها إلى خصمها التاريخي، الإقطاع عموماً وبنيته السوسيو ثقافية والسياسية والنظرية على نحو خاص.

أما "العقلية"، التي تجسّد النشاط الفكري الذي أنجزه ابن رشد عموماً، فهي اشتقاق من "العقل"، ومن ثم تعبير عن النشاط الفكري الملتزم به. ومن هنا، فإن ابن رشد أسس تياراً عقلياً في الفكر العربي. أما التأسيس لـ "العقلانية" فيستلزم بنية اجتماعية وثقافية وسياسية تحتملها وتحتمي بها وتنميها. فهل وجدت مثل هذه البنية في "المغرب العربي" المعني؟ إن كلمات أركون وابن خلدون السابقة ذات دلالة كبيرة على هذا الصعيد!

وإذاً، إذا كان الأمر كذلك، فإن مايقدمه الجابري في هذا الحقل يتمثل في رؤية منهجية اختزالية ومثالية بكثير من التبسيط والتعمّل.

على ذلك النحو، يجري التشهير "اللاعقلاني" - إقرأ: العقلي - بإخوان الصفا بمثابتهم المدافعين عن "العقل المستقيل". [1] وهنا، يبدو أن الجابري لم يأخذ من إخوان الصفا إلا مايستجيب لرؤيته تلك المغرضة الخاطئة، وبالطريقة الملتوية التي لاتقرأ النص من حيث هو.[2] فهؤلاء يحذرون من دعاة الفكر الخرافي المعجزي الذين يعلنون أن النار لاتحرق بفعل ذاتي فيها الخ... وكذا الأمر فيما يتصل بمن يتهمه الجابري بـ "الغنوصية الهرمسية الظلامية"، وهو ابن سينا. فالكاتب بنهجه الانتقائي الذاتي والقاصر معرفياً وتاريخياً، يقرأ ابن سينا وفق رغباته المضمرة والقائمة على التمييز بين المشرق (الشرقي) والمغرب (الغربي)، ضارباً ــ بذلك ــ عرض الحائط بتاريخية الإرث الفكري الذي يجده الفيلسوف المذكور أمامه، وكذلك بتاريخية إنتاجه الفلسفي هو نفسه، وبالمشكلات والاضطرابات التي أحاطت به واخترقته وجعلت منه نصاً يعبّر - على نحو دلالي مركز - عن مرحلتين اثنتين في حياة منتجه. أما الأولى منهما فهي مرحلة الصعود بمشروع فلسفي وعلمي طبي وربما كذلك اجتماعي سياسي، في حين تمثلت المرحلة الثانية بخيبة الآمال وافتقاد الثقة وباتجاهات التشاؤم والقنوط.

---

(1) أنظر: تكوين العقل العربي، ص202 - 204.

(2) أنظر، مثلاً، رسائل إخوان الصفا، بيروت، المجلد الرابع، ص50-51،

ومع ضرورة التمييز بين هاتين المرحلتين في حياة ابن سينا، إلا أن ذلك لايجوز أن يقود إلى الاعتقاد بوجود قطيعة معرفية تامة بينهما، على الصعيد النظري الفلسفي. إن قراءة الإنتاج الفلسفي السينوي على نحو تاريخي ومتّسق مع تاريخ الفلسفة العربية مشرقاً ومغرباً، لاتُفضي بنا إلى القول بفلسفة مشرقية وأخرى مغربية أولاً (بمعنى وجود منظومتين فلسفيتين اثنتين متمايزتين تمايزاً أبيستيمولوجياً قطعياً)، وإلى الاعتقاد بأن ذلك الإنتاج السينوي قائم على العرفانية والصوفية والظلامية أساساً ثانياً. فإذا كانت الإشكالية الكبرى على صعيد الفلسفة العربية قد ظلت - مع وحدة المرجعية الإسلامية النظرية - واحدة في المشرق كما في المغرب مع الاختلاف المشكلي الخصوصي في التعبير عنها هنا وهناك، فإن ابن سينا لم يكن له إلا أن يكون مغايراً للآخرين، بقدر أو بآخر وبنحو أو بآخر، ضمن الفلسفة العربية عموماً وبين هذه من طرف وبين سابقاتها من الفلسفات، وخصوصاً اليونانية الإغريقية منها، من طرف آخر.

إن الجابري ينطلق - في نظره لابن سينا كـ "عرفاني صوفي ظلامي" - من تمييزه بين وجهين في إنتاجه النظري، هما "وجه (الشفاء) و(النجاة) ووجه (الإشارات والتنبيهات) والرسائل المشرقية".[1]

ولكن التدقيق الفلسفي في هذه الأعمال السينوية يُسقط القول بوجود مثل ذينك "الوجهين" المتمايزين تمايزاً أبيستيمولوجياً أساسياً وقطعياً. فكتاب ابن سينا "الإشارات والتنبيهات" وكذلك كتابه "منطق المشرقيين" يظلان يعبران عن المسائل الكبرى الواردة في كتابه "الشفاء" وتلخيصه "النجاة" بصيغ أنطولوجية ومعرفية واحدة في الأعم والأغلب، وإنْ ببعض "التغييرات" التي لاتمس أساس الموقف. والجابري يرى في تلك "التغييرات" تحولاً عميقاً في الفكر الفلسفي السينوي باتجاه تصوف عرفاني ظلامي، في حين أنها قد لاتتجاوز طريقة

(1) نحن والتراث - ص46.

التوصيل، حيث استخدم ابن سينا ـ في أعماله اللاحقة ومنها خصوصاً الإشارات ومنطق الشرقيين ـ الإشارة والرمز والإيماء، وأفصح عن نزوع ذاتي إضافة إلى إمعانه في التكثيف والاختزال[1] . ولعل هذا ماجعل الجابري يعتقد أن ذلك جسّد تحولاً إبيستيمولوجياً قطعياً في الفكر السينوي.

أما اعتقاد الجابري بأن ابن سينا ـ في ذلك "التحول" ـ انحرف عن العقلانية "اليونانية الإغريقية"، تحديداً، فأمر لاشأن له بالحقيقة الفلسفية والتاريخية السينوية، وإن كان يمسّ الجابري نفسه بوصفه ـ هنا ـ مركزوياً أوربياً ـ يونانياً. ونرى أن اعتراضين اثنين ينتصبان في وجه الاعتقاد الجابري المذكور، وهما ذوا خصوصية منهجية إبيستيمولوجية حاسمة. الأول منهما يتمثل في التنبيه إلى أن "العقلانية اليونانية الإغريقية" ليست مرادفاً للعقلانية عموماً، أوصيغة تعبيرية عنها؛ ذلك لأنها ليست إلا نمطاً واحداً من أنماط تلك الأخيرة، التي برزت بخصوصيات متعددة في التاريخ الفلسفي والسوسيو ثقافي العالمي. أما الاعتراض الثاني فيظهر في الحصيلة التي تنتجها دراسات موضوعية متأنية ومعمقة لأعمال ابن سينا، وهي كونه حافظ على العقلانية في تشخصها التاريخي، العربي الإسلامي، المشرقي.

بل هنالك من الباحثين من وصل إلى القول بنفي الطابع المثالي والعرفاني الصوفي عن الفلسفة السينوية، وبالتأكيد على اتجاهاتها الطبيعية (المادية) أو العقلية.[2]

---

(1) أنظر حول ذلك، مع المقارنة: حسين مروة في مقابلة معه ضمن ـ بنسالم حميش: معهم حيث هم ـ الدار البيضاء 1988، ص62-63.

(2) أنظر مثلاً:

S. Pines - La "philosopie orientale" D' Avicenne et sa Polemique contre les Bagdadiens, in: Archives d,histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, année 1952, Paris 1953; وكذلك : J. Karam - La vie spirituelle d'aprés Avicenne, in: La revue du Caire, Kairo Juni 1951; وكذلك جزئيا: E.Bloch - Avicenna und die aristote lische Linke; إضافة وبصورة خاصة إلى: A. -M. Goichon - La place de la Difinition dans la logique d'Avicenne, in: La vevue du Caire, Kairo, Kairo Juni 1951; H.ley - Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter, Berlin 1957).

وقد نضبط العلاقة الفلسفية بين المشرق والمغرب العربيين في معالم متعددة، ربما كانت التالية من ضمنها أو في مقدمتها:

1. عمليةُ الترجمة التاريخية عن الفكر اليوناني والفارسي والهندي وغيره، التي كانت واحدة من نقاط التأسيس الفكري ـ الايديولوجي للفلسفة العربية مشرقاً ومغرباً؛

2. تبلورُ دور الإسلام في عملية التأسيس تلك مشرقاً ومغرباً بوصفه مرجعية اعتقادية أيديولوجية وكذلك من حيث هو أيديولوجيا لم يكن للفلسفة الناشئة هنا وهناك إلا أن تأخذها بعين الاعتبار العميق وأن تستظل بظلها (وهذا مايجسد أحد أوجه التطور الفلسفي العربي الإسلامي مقابل نشوء الفلسفة اليونانية وتبلورها؛

3. أظهر التراكم التاريخي الفلسفي هنا وهناك نواظم مشتركة حاسمة، خصوصاً فيما يتصل بـ "نظرية الحقيقتين" لدى الفارابي وابن رشد وغيرهما؛

4. يتسم الخطاب الفلسفي هنا وهناك بكونه خطاباً سوسيوسياسياً عبر حالة "التقيّة" خصوصاً.

ولعل بنسالم حميش وضع يده على جانب أساسي من تصور الجابري للعقلانية، التي ينفيها عن ابن سينا ويلصقها بالفكر الفلسفي المغربي (العربي) والغربي. ففي حوار أجراه معه، أبرز مايلي: "في تكوين العقل العربي (أي كتاب الجابري الذي يحمل هذه العبارة عنواناً له)، تظهر العقلانية كمركز سلطة مطلقة بل وكفكرة مسبقة واختيار متميز... قد لانطعن في مشروعية هذا التوجه، ولكن كيف لك أن تدرأ عنه أخطاراً تتمثل في جملة من العواقب العملية التطبيقية، من أبرزها:... باسم البحث عن (الحق) والدعوة إلى العقل تحت مظلة مبدأ الثالث

المرفوع: أن نعتبر زيفاً وضلالة كل نتاج يصدر عن... قوى النفس والوجدان من خيال وحدس ورغبة وحساسية... باسم النقد الأبيستيمولوجي: أن نُقْدم على التضحية بالمنهج التاريخي الذي يعتبر كل واقع معقولاً".[1]

وإذا كان الأمر على ذلك النحو، فإنه يغدو غنياً عن القول بأن "عقلانية" الجابري هي، أولاً، **ذات طابع شمولي** (توليتاري) **ومجرد**؛ وأنها، ثانياً وبناء على ذلك، **ميتاواقعية لاتاريخية**؛ إضافة إلى أنها، ثالثاً، **انتقائية تلفيقية** تقوم على التجزيئ والتشطير والتبجيل والخط وفق تكوين الرجل الأيديولوجي، المركزي الأوربي غالباً؛ وإلى أنها، رابعاً، تمتح من مصدرية **جغرافية طبيعية** بمبدأين أساسيين لها هما "الجواز والإنفصال" مقابل مصدرية جغرافية طبيعية أخرى بمبدأين أساسيين لها هما "السببية الحتمية والإتصال". وربما أضفنا إلى ذلك بعداً خامساً يتمثل في أن "العقلانية" المذكورة ذات **طابع تقنوي** يقوم على النظر إليها وإلى المقولات والمفهومات الأخرى بعين من لايعرف من المجتمع والتاريخ والتراث سوى التقانة (التكنولوجيا)، بعيداً عن سياقاتها المجتمعية والثقافية والفئوية والطبقية والإتنية وغيرها، مجسِّداً ـ بذلك ـ مايطلق عليه راهناً في "الغرب" Fachidioten، أي حمقى الإختصاص.

وأخيراً وسادساً، يفصح مصطلح "العقلانية" لدى الجابري عن اتجاه **للتقابل الميتافيزيقي (اللاتاريخي)** بين العقلانية واللاعقلانية في الحقل التاريخي اليوناني الأوربي. ففي هذا الأخير، كانت "العقلانية" سيد الموقف، دون منازع، وذلك إلى درجة أنها بدتْ وكأنها مغروزة في جلد الأوربيين غرزاً (على العكس من اللاأوربيين الذين تبدو اللاعقلانية وكأنها مغروزة غرزاً في جلودهم). وهنا، يلتقي الجابري مع زكي نجيب محمود في "تجديد الفكر العربي"، وإن بخصوصية الموقف لدى كل منهما.

---

(1) بنسالم حميش ـ معهم حيث هم، ص169 ـ 170.

3

تفتيت الزمان الفكري العربي والفصل الأخلاقي التقويمي بين الأعلى والأدنى

1-من طرف أول، يكتب الجابري: "أما أن نبحث في مايمكن أخذه من المعتزلة والشيعة والخوارج والأشاعرة ثم الفلاسفة فهذا عمل غير تاريخي، لايؤدي إلا إلى حلقات مفرغة".[1]

الجابري، هنا، ينتقد من يعمل على "إبراز (الوجوه المشرقة)... وغير ذلك من الاهتمامات المعاصرة" في التاريخ العربي الثقافي [2]. "إن طرح مشكلة التعامل مع التراث على أساس (مايجب أخذه ومايتبغي تركه) من هذا التراث ككل، أي بوصفه هذه المعارف والمعلومات..، طرح خاطئ غير موضوعي غير تاريخي". [3] "لقد أردنا أن نتجاوز ذلك السؤال المزيف والرائج... (ماذا نأخذ من التراث وماذا نترك)".[4]

2-من طرف آخر، يكتب الجابري ناقضاً: "لقد عملوا (أي الأوربيون) على سدّ الثغرات وإبراز عناصر الوحدة في تاريخهم الثقافي، مُبرزين منه مايستجيب لاهماماتهم. مهمّشين مالايستجيب، مستعملين (المقص) لإضفاء المعقولية على صيرورته وتموجاته، لجعل العقل يسود التاريخ وجعل التاريخ يحرك العقل"[5] . "والحق إننا كنا... في الصفحات الماضية نبرز في التجربة الثقافية الأندلسية المغربية جانباً على حساب آخر. لقد أبرزنا بالفعل الجانب المشرق الذي كانت له السيادة رسمياً والذي كان يعبر عن

---

(1) نحن والتراث ـ ص58.
(2) تكوين العقل العربي – ص 333.
(3) نحن والتراث ـ ص58 ـ59.
(4) بنية العقل العربي – ص573.
(5) إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟ ـ ص48.

المشروع الثقافي الأيديولوجي المضاد لكل من العباسيين والفاطميين، ولكننا سكتنا ـ وكان لابد من السكوت إذ كيف يمكن الحديث في وقت واحد عن مظهرين متناقضين ـ عن تيار آخر، كان صغيراً فعلاً وظل محاصراً ومحارباً إلى آخر أيام ابن رشد، تيار باطني"[1] . "ماذا يفيدنا اليوم البديل الذي طرحه ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون في تحديث وتجديد هذا العقل، العقل العربي الراهن؟"[2]

إن سؤالاً مركّباً يتجه إلى صاحب تلك النصوص بطرفيها المرتّبة على أساسيهما؛ ذلك هو: لِمَ يرفض الكاتب البحث عن "الوجوه المشرقة" في التراث العربي الإسلامي المشرقي، ويقر به ويلح عليه على صعيد التراث العربي الإسلامي المغربي والأوربي؟ لِمَ يرى الكاتب في عمل الأوربيين والمغاربة تهميش مالا يستجيب لاهتماماتهم وقص مالايستجيب لذلك أمراً مقبولاً؟ لم يتساءل الكاتب عما "يفيدنا" اليوم البديل المغربي الملفق من ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، ويرفض البحث في مايمكن أخذه من المعتزلة والشيعة والخوارج والأشاعرة؟ إن هذا السؤال المركّب يتممه سؤال آخر يأتي في سياق البحث، وهو التالي: لماذا يمارس الكاتب نهجاً تجزيئياً تصفوياً، حين يتحدث عن "الفلسفة" والفكر في التاريخ العربي الإسلامي المشرقي مقابل "الفلسفة" والفكر في التاريخ العربي الإسلامي المغربي؟

فهو على الصعيد الأول، يضرب الواحد بالآخر من المفكرين والفلاسفة، أي يطبق رأيه القائل بأن "الفلسفة في الإسلام... لحظات من الفكر يلغي بعضها بعضاً، ويتجاوز بعضها بعضاً... فأنا أعتقد أنه سيكون من غير المعقول أن نطلب شيئاً من المفكرين الأوائل ونترك الأواخر في النسق الفلسفي... (مثلاً أن نطلب شيئاً من الكندي لأن الفارابي تجاوزه. لايمكن أن نستفيد من الفارابي لأن ابن سينا تجاوزه، ولايمكن أن نستفيد من ابن سينا لأن ابن رشد تجاوزه)".[3]

---

(1) تكوين العقل العربي –ص 323

(2) بنية العقل العربي – ص 565.

(3) حوار مع الجابري في مجلة ـ دراسات عربية ـ أجراه معه ماجد السامرائي ـ ص106.

إن الجابري، هنا، يمارس نهجاً متهافتاً ومراوغاً، وينتقد ـ من ثم ـ مصداقية **الإتساق المنطقي**، بغض النظر عن المصداقية المعرفية:

1. الرجل يكتب في مواضع متعددة من كتبه ومقالاته وغيرها أن ابن سينا كرس الاتجاه اللاعقلاني الظلامي القاتل في الفلسفة الإسلامية المشرقية، محدثاً بذلك ارتداداً من عقلانية "الفكر العربي الإسلامي التي حمل لواءها المعتزلة والكندي وبلغت أوجها مع الفارابي". [1] كيف، إذاً والحال كذلك، يمكن لابن سينا اللاعقلاني الظلامي هذا أن "يتجاوز الفارابي"، وبالطبع وحسب الجابري، كذلك الكندي والمعتزلة؟ إن تفتيت مايسميه "الفكر العربي الإسلامي" إلى "لحظات **يلغي بعضها بعضاً**"، يضعنا أمام نمط من البنيانية يفضي، حقاً، إلى موت هذه "اللحظات" من حيث هي، أي من حيث كل واحدة منها.

2- هذا أولاً. أما ثانياً، فإن الجابري "يرجع عن كلمته"، حين يعكس الآية: **فبدلاً من القول بـ "خط تصاعدي" يكون لاحقُه، بالضرورة، متقدماً على سابقه، يبرز القول بـ "خط ارتكاسي" يفصح سابقه عن كونه متقدماً على لاحقه.**

أما في الحالة الثانية التي يجري الحديث فيها على "التجربة الاستثنائية الأندلسية المغربية"، فإن الجابري يضرب صفحاً عن نهجه ذاك، ليبدأ نهجاً آخر "أكثر خصوصية". إن هذا الأخير يعبر عن "مغربيته الغربية البحرية" مقابل "المشرقية الصحراوية". ومن سمات "مغربيته" تلك الانطلاق من أن "الاتصال هو من خصائص مجتمع المدينة ومن مميزات البيئة البحرية أي من خصائص أمواج البحر"؛ في حين أن "العلاقات في مجتمع رعوي هي علاقات انفصال، أي من خصائص قطرات الغيث وحبات الرمل في الصحراء". [2] هاهنا، إذاً على صعيد "الفلسفة المغربية"، تبرز هذه الأخيرة نسقاً واحداً موحداً.

" إذن، ستبقى السلسلة هكذا، وسيبقى ابن رشد في النهاية، هو وابن خلدون،

---

(1) نحن والتراث ـ ص46.
(2) عدْ إلى: بنية العقل العربي ـ ص241 ـ 242.

وقد تجاوزا المراحل السابقة لهما. فإذا أمكن أن نربط، نحن الآن في هذا العصر، بعض مشاغلنا الفكرية بين ابن رشد من جهة، وابن خلدون من جهة أخرى، فإننا سنكون قد ربطنا بماضينا"[1] . "لقد أبرزنا في هذا الاتجاه (أي الأندلسي والمغربي منذ أوائل القرن الخامس الهجري) طابعه العقلاني النقدي وكشفنا الغطاء عن وحدة التفكير التي تجمع أقطابه (ابن حزم وابن باجه وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، ويمكن أن نضيف آخرين مثل إبن مضاء القرطبي... وابن بصال... والبطروجي...، إلى آخرين غيرهم). وهي، أي وحدة التفكير بين هؤلاء، تتجلى أقوى ماتتجلى في توظيف جملة من المبادئ والمفاهيم والإجراءات المعرفية التي كانت تؤسس التفكير العلمي البرهاني في ذلك العصر ولازالت تؤسسه إلى اليوم". [2]

إن "السلسة"، التي يذكر الجابري في مقدمة عناصرها ابن رشد وابن خلدون، تتسع معه عمقاً وسطحاً، لتشتمل على امتدادت تصل "إلى اليوم"، أي إلى شخص الكاتب المذكور تحديداً (الجابري). وأهم مايجمع بين تلك العناصر "طابعها العقلاني، ووحدة التفكير التي تجمع بينها"، تلك الوحدة التي كانت ولاتزال" تؤسس التفكير العلمي البرهاني". وحيث يكون ذلك، فإن الطريق تغدو معبدة للتصريح بوجود "قطيعة أبيستيمولوجية" بين المشرق والمغرب تاريخاً وراهناً، بين مشرق صحراوي يقوم على "بيانية تقليدية وعرفانية ظلامية وبرهانية شكلية"، من طرف، ومغرب بحري يتأسس على "التفكير العلمي البرهاني" من طرف آخر. أما "المأساة" التي تحيق بهذا المغرب، فسوف تتضح في مصائره اللاحقة. فقد كان عليه أن "يغالب ذلك التيار الجارف (المتحدر من المشرق)، تيار التداخل التلفيقي المكرِّس للتقليد في عالم البيان وللظلامية في عالم العرفان وللشكلية في عالم البرهان... لقد كان بمثابة لهيب الشمعة الذي يتوهج لحظة انطفائها (حيث تسلمت أوربا الحديثة الراية المغربية الغربية وقادت ذلك اللهيب إلى الأمام). إن رياح التاريخ، تاريخ العلم وتاريخ التقدم كانت قد تحولت إلى أوربا".[3]

(1) حوار الجابري مع السامرائي – ص106.
(2) بنية العقل العربي - ص558.
(3) بنية العقل العربي - ص559.

نعم، أوربا ـ أي الغرب في مواجهة الشرق (المشرق) ـ هي التي تملي على الجابري إملاءاته وضوابطه "الإيبستيمولوجية"، التي مازالت تتشقق، حتى تتشقق معها وحدة الحضارة العربية، وتظهر بمثابة "حضارة دينية مشرقية مطلقة" مقابل "حضارة عقلية علمية مغربية غربية".

وبهذا، يصح، عند الجابري، أن حضور "الثقافة العربية في التاريخ الثقافي العالمي (الأوربي) هو حضور المؤسس وليس مجرد حضور الوسيط المؤقت"[1]. نقول، إن ذلك يصح عند الكاتب المذكور، **بعد أن** نكون حددنا ماسماه "الثقافة العربية" بمثابة "ثقافة عربية مغربية"، هي تلك التي قادت – جابرياً – "المشروع الثقافي الأندلسي المغربي" وجعلت منه إرهاصاً تأسيسياً كبيراً بـ "الثقافة الأوربية - الغربية". وإذا كان الأمر بهذه الكيفية "المشرقية الصحراوية" و"المغربية الغربية البحرية"، فإن حديثاً عن تاريخ للثقافة "العربية"، يغدو مصيْدة لكثير من الإضمارات الأيديولوجية "غير النزيهة" ولبعض أوجه القصور المعرفي والالتباس المنطقي. وبكلمة أخرى، إذا تحدث الجابري عن تاريخ للثقافة المذكورة بمثابته تاريخ "اللاعقلانية واللاعلمية"، أي تاريخ "الجاهلية" التي نعيشها "بعْدياً"، بتعبيره، فاعلمْ أنه حديث عن شأن من شؤون "المشرق العربي" الصحراويّ الحضارة والمنغرزة في جلده اللاعقلانية منذ الأزل[2]، ومنذ عصر التدوين على الأقل (حسب الجابري إياه)!

وإذا كان الحديث الجابري يدور على تاريخ ثقافة "عربية" من حيث هو تاريخ "العقلانية والعلمية"، فليكنْ في علمك أن هذا الحديث يتصل بتاريخ ثقافة "مغربية أندلسية" تقع مابين الثقافة اليونانية الكلاسيكية والأخرى الأوربية، وتمثل ـ من ثم ـ حصيلة الأولى ومقدمة للثانية! وعلى هذا، يصبح من اللازب أن **يُفكّ الإرتباط المزوّر والمخادع بين "العربية" و "المغربية"**.

---

(1) إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي – ص52.

(2) حسب زكي نجيب محمود في كتابه :تجديد الفكر العربي ـ ص 162.

ولنا أن نتساءل عما إذا كان "الجابري الأشعري" قـد استمد رأيـه التفتيـتي في أزمنة الفلسفة العربية الإسلامية مـن النظريـة الأشـعرية المعروفـة بــ"الخلـق المتصـل المنفصل"، تلك النظرية التي ترى أن الله يخلق العالم على نحـو يقـوم علـى الفصـل والوصل بين عناصره من موقع "الفـاعل الأعلـى"، الـذي يحـرك دون أن يتحـرك! ويتمم هذا التساؤل مايلصقه الكاتب الجابري بعملية "التفتيت" المعنيـة مـن تقويـم فلسفي أخلاقي لـ"الأعلى" ضد "الأدنى"،تلك العملية التي يظهر "التاريخ" بحسبها خطاً تصاعدياً متجهاً أبداً إلى الأعلى بمقتضى غاية قبْلة تحكمه وتتحكم به.



4

"الكامل" المطلق هُويةً لاعلمي، وذو السياق النسبي علمي

"وأصبح مع المدرسة الفلسفية في المشرق، التي بلغت أوجها مع ابن سينا، محاولة متواصلة لدمج بنية الفكر (العلمي) (اليونانية) في بنية الفكر الديني (الإسلامية) باعتبار أن الأولى تمثل الرؤية العقلية (العلمية) للكون والإنسان، والثانية تمثل الحقيقة (المطلقة) وأيضاً الهوية الحضارية.

إن هذا يعني أن مجال الإبداع كان محدوداً جداً أمام فلاسفة الإسلام... بل كانوا جميعاً يقرأون فلاسفة آخرين هم فلاسفة اليونان... وكأنهم يكررون بعضهم بعضاً لاغير". [1] "الهوية العربية هوية مكتملة وثابتة، ولكن التجارب والتحديات تجعل من الضروري بين حين وآخر إعادة ترتيب عناصر هذه الوحدة". [2]

هاهنا، يلتزم الجابري بما ظهر في ثنايا مواقفه السابقة، إنما بإضافة مفهوم "الهوية الحضارية". فمن هذا الموقع، تتصدر تاريخ "الحضارات" هويتان حضاريتان يمثل حضورهما حالة من التضاد "الحضاري"، الذي يمكن أن يتضاءل حينما "يتحرش" أصحاب الهوية الثانية، العربية الإسلامية، بأصحاب الهوية الثانية، اليونانية ــ الأوربية، بغية الأخذ منهم أو الاندماج عبثاً بهم أو التشبه بهم.

تقوم "الهوية الحضارية" اليونانية الأوربية على كونها عقلية (علمية)، في حين تفصح الهوية الأخرى (العربية الإسلامية) بوصفها تجسيداً لـ"الحقيقة المطلقة"، أي ـ وفق المنطوق الجابري الثنائي الميتافيزيقي ـ غير العقلية وغير العلمية وغير النسبية نسبية الحدث التاريخي. ومن شأن هذا التضاد بين العقلي (العلمي) اليوناني

---

(1) نحن والتراث ـ ص33–34.

(2) حوار مجلة المنابر مع الجابري ـ ص185.

الأوربي من جهة وبين المطلق العربي الإسلامي أن يفضي إلى تضاد آخر هو تضاد بين العقلي (العلمي) المُبدع والمطلق غير المبدع. وإذا دققنا في النص الجابري المعني، عدنا بزادٍ جديد من النقائض يتمثل - الآن - بـ **المشرق العربي والمغرب العربي**. فالرجل يحدد، بوضوح ودون غمغمة، ذلك التناقض الآخر بين **مشرق عربي وغرب يوناني**؛ مما يفضي - في الإضمار الأيديولوجي الجابري - إلى النظر لـ"المغرب العربي" مندرجاً في الغرب اليوناني، الذي يمثل مع هذا **المغرب والغرب** الأوربي ثلاثة تجليات لحضارة واحدة، هي حضارة العقل والعلم. ذلك لأن "المشروع الثقافي المغربي الأندلسي" - وعلى رأسه ابن رشد - مثل قطيعة أبستيمولوجية مع الفكر العربي المشرقي، وتوافقاً أبيستيمولوجياً مع الفكر الغربي اليوناني الذي قاد إليه، والغربي الأوربي الذي مثل وريثه الشرعي.

وإذا كان الجابري يبحث عن "مسوغ" لنزوعه المركزي (المركزوي) الأوربي (الخواجاتي)، فله أن يفعل ذلك من موقع غلاة المستشرقين المتحدثين - بلغة أنتروبولوجية - عن "بنيتين حضاريتين". لكنه غير مؤهل لأن يجد لقيته هذه في تلفيق ابن رشدٍ مغربي غربي مقتطع من مهاده التاريخي العربي. فعلى عظمة المذهب الرشدي، فإنه "لم يخرج على الخطاب التقليدي العام، من حيث المفاهيم والموضوعات الأساسية، ومايمكن اعتباره إضافة رشدية إنما إغناء هذه المفاهيم بالمعارف الفلسفية التي صاغها صياغة فذة، قلما نرى لها مثيلاً عند الفلاسفة الإسلاميين. وعليه - وهذه هي النتيجة التي أراد التوصل إليها اومليل.- فإن ابن رشد لم ينقطع عن أسلافه، أي انه لم يحقق القطيعة المغرمة كما أعتقد"[1] .

"فمنذ اليونان والعقل الأوربي لايعرف الإثبات إلا من خلال النفي. وفي الجملة فالعقل الأوربي لايرى العالم إلا من خلال تقابل الأطراف، كتقابل الأنا والآخر، تقابل تضاد وصراع. وهكذا فسواء تعلق الأمر بالمثالية (هيجل) أو

(1) من عرض لكتاب علي اومليل: التراث والتجاور - مجلة الثقافة الجديدة، ابريل مايو 1992، عدد ص11.

بالمادية (ماركس) أو بالوجودية (سارتر) أو بغيرها من مذاهب الفكر الأوروبي، فإن الوجود ميتافيزيقياً كان أو سيكولوجياً أو اجتماعياً ينظر إليه على أنه صراع بين أضداد. بل إن اللاهوت المسيحي نفسه يحكمه التقابل بين (الخطيئة) و (الخلاص)".[1]

في هذا النص، يحيلنا الجابري ثانية إلى ادوارد سعيد والبنيانية. فالكاتب يقطع في أن "العقل الأوربي" ـ منذ بواكيره لدى اليونان ـ لم يعش إلا نمطاً واحداً حيال "الإثبات"، وهو "النفي"، وذلك ضمن أفق من التضاد والصراع. ومثل هذه المطلقات واجهناها لديه، كذلك، على صعيد "العقل العربي". فهذا الأخير لم يعش منذ ولادته وإلى حيث انتهى في عصرنا الراهن سوى نمط من الوجود، ألا وهو الاجترار لحالة اكتملت حيث بدأت.

والفارق بين كلا "العقلين" يكمن في أن الأول يتجسد بـ "هوية متغيرة ـ علمية" تعمل بمقتضى التحليل والتركيب والافتراض والتطبيق الخ...، في حين يفصح الثاني عن نفسه بصيغة "هوية ثابتة مطلقة" ثبات القيم الروحية والدينية، كما يفهم من الجابري.

نعم، إن طرحاً لـ"الإثبات" ينطوي ـ ضمناً ـ على "النفي". ولكن ذلك لايظهر في "العقل الأوربي" دائماً على نحو يفضي إلى "الصراع". فتاريخ الفكر الأوربي متنوع بكيفية لايستطيع التصور الجابري المعني هنا أن يغطيه. لنقرأ في واحد من النصوص الفلسفية اليونانية الباكرة، كي نتبين ذلك: إن "الحوار الذي تقيمه الروح مع نفسها فيما يخص مواضيع بحثها... (و) ان الصورة التي أرسمها عن الروح وهي تفكر ليست سوى صورة لمحادثة تطرح فيها الروح أسئلة على نفسها وتجيب عنها بنفسها إما بالإثبات أو بالنفي".[2]

---

(1) محمد عابد الجابري: بدلاً من صدام الحضارات ـ جريدة "الاتحاد ـ أبو ظبي 11 يونيو 1995، ص18").
(2) أفلاطون Théetéte.

إن فكرة "الصراع" ليست مقترنة دائماً بثنائية الأطروحة والطباق. ولعلنا نواجهها على نحو صريح وحاسم بدءاً من القرن التاسع عشر لدى عدد من الفلاسفة والمفكرين الأوربيين في مجتمعات تعاظمت فيها الصراعات الاجتماعية والطبقية والسياسية وغيرها، وأخذ يبرز فيها الوعي بهذه الصراعات. والأمر يظهر، كذلك، في خلط الجابري بين الثنائية المسيحية حول الخطيئة والخلاص، وبين ديالكتيك التضاد والصراع في تعبيره الهيجلي أو الماركسي. فالمسيحية (الغربية هنا تحديداً) ترى في العنصرين المذكورين حالتين تنتميان إلى فضائين اثنين مختلفين، الشر والخير، كما هو الحال عموماً لدى المانوية. أما أن يكون ذينك العنصران منتميين إلى الفضاء الواحد ذاته وإلى الشيء الواحد ذاته، فهذا مالاحضور له هنا. ونرى أن سبب ذلك يكمن في رفض فكرة التحول والتغير، ومن ثم في الاعتقاد بكون العنصرين ثابتين.

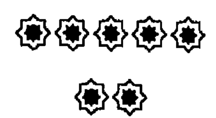
ولنضف إلى ذلك أن السيد الجابري يفهم فكرة الإثبات والنفي والتضاد والصراع وكأنها حالة من صراع حربي تنتفي فيه احتمالات المثاقفة والمحاورة اللتين تبرزان ـ هاهنا ـ تعبيراً عن ديالكتيك الموقف. ولذلك، جاء عنوان مقالته المستشهد بها هنا: بدلاً من صدام الحضارات... توازن المصالح. فإذا كان الكاتب يستخدم هنا لفظة "صدام"، فإنه في متن المقالة يركز على "تضاد وصراع". ويريدنا أن نفهم من ذلك، على الأقل، النقطتين التاليتين:

1) ان "التضاد والصراع الجدليين" يقعان مع "الصدام" في حالة مايدعى خطأ بـ "الترادف". وهذا من شأنه أن يغيّب المعنى الأساسي لـ "الجدل"، وهو التقدم التاريخي عبر تجاوز معيقاته في مرحلة تاريخية أو أخرى، وذلك عبر ماأتينا عليه في سياق آخر سابق من هذا الكتاب، وهو المتمثل بلحظتيْ "الحفظ" و"الرفع ـ التجاوز". وناتج الموقف هو تحويل "الجدل" إلى كاريكاتور يصوره بمثابة حرب، صدام، تضيع فيه آليات التثاقف والصراع.

2) يتابع الكاتب الجابري عملية خلط المفاهيم والمصطلحات على نحو يتداخل فيه الحابل بالنابل. فهو بعد أن يجعل من "الجدل" و"الصدام" وجهين لأمر واحد، يعود ليضع "صدام الحضارات"، أي هنا جدلية الحضارات، مقابل "توازن المصالح". إن "توازن المصالح" هذا لايخرج من دائرة الصراع الجدلي الراهن بين النظم الرأسمالية المهيمنة والبلدان المخلّفة في آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية. بل يمكن القول بأن شعوب تلك البلدان وقواها السياسية الوطنية تهدف إلى تحقيق مثل ذلك التوازن في المصالح، بحيث يكف "الشمال الرأسمالي" عن نهب "الجنوب المخلّف".

هكذا، يتضح أن السيد الجابري، في ذلك، يواجه إخفاقاً حيث ينظر إلى "الغرب الأوربي الأميركي - العقل الأوربي" بمثابته بنية واحدة مغلقة على صعيد فهم مصطلحات "الإثبات والنفي والتضاد والصراع والصدام وتوازن المصالح". إنه "العقل البنياني"، الذي يدعو للنظر إلى المواقف كلها متساوية متماثلة منتمية إلى بنية واحدة. وهذا، للحق، نمط جديد من أنماط ركوب "الموجة"، موجة الهزائم الكبرى والصغرى في الوطن العربي المستباح وفي مواقع عدة من العالم المعاصر.

وعلى ذلك، فالرجل الذي يختط فارقاً أبيستيمولوجياً بين "الهوية العربية المطلقة" و"الهوية الأوربية المتغيرة تغيّر العلم"، يعود ـ هنا ثانية ـ للتشكيك في "العقل الأوربي" الذي يتهمه بـ "التقابلات" الحدية بين وبين، موظّفاً في سبيل ذلك "الديالكتيك ونظرية صراع الطبقات"، ولكن كذلك مُظهراً اضطراباً مثيراً في فهم ذلك، وتحيزاً أيديولوجياً فاضحاً للتجاهل والتسطيح والسذاجة على حساب الحقيقة التي يدور حولها، الآن، صراع كبير في الداخل والخارج. (وسنأتي على بعض ذلك ثانية في سياق آخر لاحق).



الفصل التاسع

المسألة الاجتماعية و "النهوض العربي" في الأفق الجابري

❶

باتجاه التأسيس لوعي المراوغة والخنوع

أظهرنا ـ في مواضع سابقة ـ أن الجابري، في موقفه الفكري النظري، ينطلق من رؤية فلسفية مثالية ترى في "الفكر" النظري مقولة تنتج نفسها دونما علاقة شرطية ضرورية بـ "حاملها الاجتماعي"، في حالة أولى، كما تنتج العلاقات الإجتماعية والنظام الاقتصادي السياسي في حالة أخرى.

(عدْ في سبيل ذلك خصوصاً إلى بحث الكاتب حول: إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ـ صراع طبقي أم مشكل ثقافي أولاً، وإلى ترديداته مقولة ماكس فيبر الخاصة بكون الرأسمالية بنت العقلانية ثانياً).

ويضيف الكاتب الجابري إلى ذلك مواقف أخرى مزروعة في كتاباته زرعاً، ومنها الاثنان التاليان ذوا الأهمية الخاصة في ضبط خلفيته الأيديولوجية القديمة الجديدة أو الجديدة القديمة. يظهر الأول منهما في فكرته الجغرافوية العرقية التي يقول فيها (وقد ورد ذكرها في سياق سابق): "وبالجملة فالعلاقات في مجتمع رعوي هي علاقات انفصال. أما الإتصال فهو من خصائص مجتمع المدينة ومن مميزات البيئة البحرية، إن الاتصال هو من خصائص أمواج البحر وليس من خصائص قطرات الغيث في الصحراء". يضاف إلى ذلك أن مبدأ "الجواز ـــ اللاحتمية اللاسببية" يسود في المجتمع "الرعوي"، وان مبدأ "الحتمية السببية" يسود في البيئة "البحرية". أما الموقف الثاني فيبرز في مقالة كتبها الجابري ينضح منها "عمق" فهمه لنظرية ماركس الاجتماعية وكذلك "دقته" و "موضوعيته" في ذلك. يقول الرجل: "لقد نظر ماركس إلى الواقع البشري نظرة عمودية فاعتبر الطبقات

المكونة للهرم الاجتماعي في مجتمع طبقات (عالمية). فالبرجوازية في فرنسا هي نفسها في انجلترا وألمانيا... والعمال طبقة واحدة أينما كانوا... وهكذا جعل ماركس من المصالح الطبقية الحقيقة الاجتماعية التاريخية الوحيدة. لقد أغفل إغفالاً تاماً الفروق القومية والاثنية والاختلافات الدينية والخصوصيات الحضارية والثقافية معتبراً جميع هذه الجوانب الأساسية في حياة المجتمعات البشرية مجرد مظاهر في بنية فوقية تحكمها القاعدة المادية للمجتمع - أي المصالح الطبقية - التي إذا تغيرت تغير الهرم الاجتماعي بأكمله،... معتمداً (في ذلك) النظرة الأحادية القائمة على تعميم عنصر بعينه وإغفال العناصر الأخرى". (بدلاً من صدام الحضارات... توازن المصالح).

والآن، يبرز سؤال "صعب" أمام الجابري، ويتمثل بالصيغة المركّبة التالية: كيف يستطيع المرء أن يجاهر بالحديث عن "عقلانية نقدية" و"نقد تاريخي" للفكر العربي عموماً (وخصوصاً على صعيد إشكالية النهوض العربي)، في وقت يرى فيه أن الفكر النظري مستقل استقلالاً يصل إلى المائة بالمائة عن الواقع الاجتماعي المشخص، ويعلن كذلك - بلسان فيبر - أن نمطاً اجتماعياً اقتصادياً وسياسياً هو الرأسمالية يمثل حصيلة "العقلانية"، أي - مرة أخرى - نموذجاً معيناً من "الفكر النظري"؟! ثم، كيف لـ "باحث" يعلن للملأ، بزهو وثقة مشددة، أنه يعمل على التأسيس لتدشين "عصر تدوين جديد" في الفكر العربي تاريخاً وراهناً، في الحين الذي يؤكد فيه على أن جهده هذا يُراد له أن ينهض بمجتمع يقوم أساسه الاجتماعي التاريخي على كونه مجتمعاً رعوياً إنفصالياً بـ "طبيعته" اساساً، كما يقوم أساسه الأيديولوجي على مبدأ "الجواز" المطرد وغياب الحتمية والسببية؟ وأخيراً، كيف يسمح "باحث" لنفسه بالتحدث عن أن ماركس - في نظريته الاجتماعية - أعلن "نظرة أحادية قائمة على تعميم عنصر بعينه، هو صراع الطبقات، مهملاً العناصر الأخرى من المجتمع البشري؟ أفلا يعلم "الباحث" ذاته أن هذا الذي يلصقه بماركس ويلصقه به كذلك خصومه النظريون وأنصاره الدوغمائيون، في آن، والذي يفصح عن نفسه بالصيغة المعروفة بـ "الاقتصادوية والطبقوية"، رفضه ماركس نفسه وصديقه انجلز وأدانه كلاهما بمثابته شكلاً

قاصراً ومنحطاً من أشكال النظرية الاجتماعية؟ [1] من أين له ـ والحال كذلك ـ أن

---

(1) نسوق الشواهد المكثفة التالية عن ماركس وانجلز، لنظهر أن السيد الجابري لم يقرأ ماركس ماركسياً أي من داخل ماركس، ولكنه فعل ذلك من موقعه هو نفسه: "بعد أن نسي ماقرأه"، على حد فهمه. ونضيف إلى هذا أن الكاتب المذكور إما أن يكون قرأ ماركس ـ وفي هذه الحال قرأه وقدمه مثلاً في مقالته ضمن جريدة "الإتحاد" من موقع ضغينة أيديولوجية و"ثأر" أيديولوجي سافر لايليق برجل يعلن أنه "باحث" أو من موقع قصور معرفي منطقي ـ وإما أن يكون تلقفه من خطاطات بعض الدوغمائيين الماركسيين. وفي كلتا الحالتين، ليس من حق الرجل أن يزعم ماأعلنه باسم ماركس. بل إن مايعلنه قد يمثل نمطا من التزوير المؤدلج، يُراد تسويقه في مرحلة الإنكسار العربي والعالمي على أنه هو "الماركسية": "فكما أن المجتمع ينتج الإنسان كإنسان، كذلك فإن الإنسان هو الذي ينتج المجتمع... ولايمكن للأهمية الإنسانية أن توجد إلا للإنسان الإجتماعي.. ليست مادة نشاطي ـ مثل اللغة التي يستخدمها المفكر ـ هي وحدها التي تعطى لي كنتاج اجتماعي. إن وجودي ذاته نشاط اجتماعي.. ومع أن الإنسان فرد فريد (خط التشديد منيّ: ط.تيزيني) ـ وهذه الخصوصية هي بالضبط مايجعله فردا ـ إلا أنه وبالقدر ذاته الكل... يحقق الإنسان وجوده المتعدد الأطراف بطريقة كلية الشمول، وبالتالي كإنسان شامل، فكل علاقاته الإنسانية بالعالم ـ البصر والسماع والشم والتذوق واللمس والتفكير والملاحظة والإحساس والرغبة والعمل والحب ـ وباختصار كل أطراف فرديته، مثلها في ذلك مثل الأطراف الجماعية مباشرة في شكلها، هي في واقعها الموضوعي... استيلاء على هذا الموضوع، استيلاء على الحقيقة الإنسانية". (كارل ماركس: المخطوطات الاقتصادية الفلسفية ـ ص157–159، بالألمانية. ونحيل القارئ العربي إلى كتاب: ماركس الحقيقي ـ تأليف ارنست فشروفرانزمارك، ترجمة خليل سليم، دار ابن خلدون بيروت 1973. ففيه الكثير من آراء ماركس تلك التي يمكن توجيهها إلى موقف الجابري المعني هنا).

"هكذا حل محل الحواس العقلية والجسدية جميعا حس واحد هو استلاب بسيط لهذه الحواس جميعاً: ذلك هو حس التملك... المجتمع الكامل ينتج الإنسان بكل بحبوحة وجودة، ينتج الإنسان المخبي بكل الحواس كحقيقة واقعة دائمة وثابتة" (ص159 – 160و162 من المصدر السابق). "التاريخ لايفعل شيئا، إنه لايملك ثروة هائلة، إنه لايخوض أية معارك، الإنسان، الإنسان الحي الحقيقي، هو الذي يفعل كل ذلك... التاريخ ليس شيئا غير نشاط الإنسان نحو أهدافه". (العائلة المقدسة لماركس (بالإنكليزية)، موسكو 1956، ص125). "لاشك في أن من السهولة بمكان صنع التاريخ العالمي، إذا لم يُشن النضال إلا على أساس فرص مجندة معصومة. ومن جهة أخرى فإن هذا التاريخ سيكون ذا طبيعة صوفية إذا لم تلعب (الصدف) فيه دورا. فهذه الصدف ذاتها تندرج بشكل طبيعي في إلمجرى العام للتطور وتجري معادلتها مرة ثانية بصدف أخرى. لكن التسارع والتأخير يعتمدان جدا على (صدف) كهذه من بينها (صدفة) شخصية أولئك الذين يقفون أول مرة على رأس الحركة". (رسائل ماركس إلى الدكتور غولمان، بالإنكليزية، لندن، ص125). "لايكفي القول، كما يفعل الفرنسيون، بأن الأمة الفرنسية أخذت على حين غرة. فالأمة والمرأة لاتغتفر لهما تلك اللحظة التي تفقدان فيها الحذر فيتمكن من انتهاكهما أول عابر سبيل". (ماركس: الثامن عشر من برومير لويس بونابرت ـ ضمن مختارات لماركس وانجلز بالإنجليزية، موسكو 1950، المجلد الأول، ص229). "إن هذا المفهوم للتاريخ يبين أن الظروف تخلق البشر بقدر مايخلق البشر الظروف" (ماركس: الأيديولوجيا الألمانية ـ تحرير باسكال، نيويورك 1947، ص28 – 29).

وفي رسالة جوابية، يكتب انجلز إلى Joseph Bloch (بتاريخ 21 أيلول 1890) مايلي: "إن اللحظة المحدِّدة (الحاسمة) في التاريخ وفي التحليل الأخير هي إنتاج الحياة المادية الحقيقية وإعادة إنتاجها. أكثر من ذلك، لم يؤكد لاماركس ولاأنا. لكن إذا قلب أحدهم ذلك باتجاه جعل اللحظة الاقتصادية الوحيدة المحدِّدة، فإنه يحول تلك الجملة إلى عبارة عديمة المعنى ومجردة وزائفة absurd. إن الوضعية الاقتصادية هي الأساس، لكن اللحظات المختلفة للبنية الفوقية (الأشكال السياسية للصراع الطبقي ونتائجه، والدساتير...، النظريات السياسية والحقوقية والفلسفية...) تمارس أيضا تأثيرها على سير النضالات التاريخية وتحدد، في حالات كثيرة، برجحان شكلها. إنه تأثير متبادل بين كل تلك اللحظات".

(Engels - Briefe über den historischen Materialismus (1890 - 1895), Dietz Verlag Berlin 1979, S. 28).

يفيد من أفكار ماركس وغيره من المفكرين في مشروعه "النهضوي"، إذا ماتبع مثل هذا الأسلوب القاصر والمراوغ والذي يفقأ العين بإيديولوجيته العابثة؟!

إن الجابري متهم، هنا، في مصداقيته الموضوعية. فهو في سبيل الاستجابة لأيديولوجيته تلك، يقرأ "النص" في سياق إعادة تكوينه بنيةً ووظائف؛ خصوصاً وأنه يستعمل مايأخذه من آراء عن الآخرين، في حالات كثيرة كالحال التي نحن بصددها، على نحو عشوائي انتقائي دون شواهد نظامية، وغير منضبط بضوابط البحث النصي العلْمي؛ مفضياً ـ بذلك ـ إلى الإيحاء بالفهلوية والترفّعية والاستخفافية حيال القارئ.

******

في ضوء تلك "المبادئ التأسيسية" الجابرية العامة، نتجه نحو "مشروعه النقدي النهضوي"، الذي قدمه في كتابه "الخطاب العربي المعاصر". فهنا، يوجه نقداً "أبيستيمولوجياً" لـ ("مشروع النهضة" كما تصوره وبشّر به رجال الجيل السابق)[1]. والكاتب الجابري يأخذ على عاتقه هذه المهمة، دون أن نتبين رأيه في مفهوم "النهضة" وفي "المشروع النهضوي"، على نحو مخصص. وكأنه أراد ـ بذلك ـ أن يكتفي بتقديم "قراءة تشخيصية" للخطاب العربي المعاصر "ترمي إلى (تشخيص) عيوب الخطاب وليس إلى إعادة بناء مضمونه... وكل مايهمنا منه يحمل علامات العقل الذي ينتجه، وإذن فما يهمنا هو تشخيص هذه (العلامات)... علامات (اللاعقل) في الخطاب العربي الحديث والمعاصر" [2].

ويظهر القلق والنوسان والاضطراب، حالما يأتي الكاتب على تحديد الحقبة

(1) يكتب الجابري في "الخطاب العربي المعاصر ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص6": "لقد أغفلوا (أي رواد اليقظة العربية الحديثة: تيزيني) نقد العقل، فراحوا يتصورون النهضة ويخططون لها، بل ويناضلون من أجلها، إما بعقول (أعدت للماضي) حسب تعبير غرامشي، وإما بمفاهيم انتجها (حاضر) غير حاضرهم ـ حاضر كان قد أصبح هو الآخر في موطنه ماضياً تم تجاوزه ـ".

(2) المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص10.

التاريخية لـ "اليقظة العربية الحديثة". وسوف نلاحظ أن ذلك سيتدخل في صلب الإشكالية النظرية المعنية هنا. فعلى الصفحة /13/ من "الخطاب العربي المعاصر"، يعلن أن "الفترة الزمنية التي يغطيها هذا البحث... تمتد من ابتداء اليقظة العربية الحديثة من منتصف القرن الماضي إلى الآن..." [1]. لكنه، بعد صفحات قلائل، يعلن توقيتاً آخر لـ "ابتداء" اليقظة المذكورة. فعلى الصفحتين /17و18/ من كتابه المعني، يرى أن ابتداء اليقظة المذكورة أتى "مع أوائل القرن التاسع عشر"، "في أوائل القرن الماضي".

إن هذا التناقض في تحديد "بداية أو بدء" اليقظة إياها ليس الفريد في كتابات الرجل، كما ظهر معنا في الفصول السابقة، إضافة إلى أنه ليس خطأً شكلياً أو "زلة لسان". إنه وقد برز بوصفه واحداً من سمات تلك الكتابات، يفصح عن أن الجابري ربما يرى في نفسه "باحثاً فوق البحث" العلمي، الذي يقتضي التدقيق والمراجعة والتوثيق للنص المقدم. ذلك لأن النتائج التي يمكن أن تُستنبط من التوقيت الأول لليقظة العربية قد تختلف اختلافاً كبيراً أو ضئيلاً عن النتائج المستنبطة من توقيتها الثاني (أي اليقظة)؛ بغض النظر ـ الآن ـ عن المفارقات التي سنواجهها في نصوصه "الاجتماعية والسياسية".

من تلك المفارقات نظر المؤلف إلى "اليقظة العربية" على أنها "وليدة الصدمة" مع الغرب. [2] ويهمنا من ذلك إظهار أن العمل على تأسيس فهم موضوعي لـ"الحدث النهضوي" العربي ليس بوسعه أن يكون مجدياً ومثمراً إذا انطُلق فيه من اختراق مبدئي لجدلية الداخل والخارج. إذ كيف لـ "خارج" ما أن يُحدث في "داخل" ما "نهوضاً ويقظة"، إنْ لم يكن هذا الداخل قابلاً لذلك ومهيئاً له وواعداً به في بنيته الأساسية؟ هذا عموماً وعلى نحو تعميمي. أما خصوصاً وعلى نحو

(1) المرجع السابق نفسه مع معطياته المذكورة ـ ص13.
(2) محمد عابد الجابري: التراث وتحديات العصر ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص41.

تخصيصي، فيبرز ذلك التساؤل بمزيد من الدهشة والمفارقة والاستنكار، حين يأخذ الصيغة التالية: كيف لذلك "الخارج" أن يفعل في ذاك "الداخل" فعلاً "ايقاظياً" استنهاضياً، إذا كان (أي الخارج) ذا طابع امبريالي واستعماري (كولونيالي) يقوم ـ ضمن مايقوم ـ على استتباع العالم "الآخر" له بنيوياً ووظيفياً؟ إن أقصى مايمكن فعله في هذا الحقل يتكثف في التحفيز على ذلك الفعل "الإيقاظي" الاستنهاضي، وذلك بصيغة التحدي أو المواجهة الخ...، حينما تكون هنالك احتمالات مالذلك الفعل في بنية الداخل العربي ذاته. إن أية "صدمة" مع الغرب الحضاري ليس بوسعها، والحال كذلك، أن تحدث "يقظة" أو "نهضة" في المجتمع العربي الحديث، إنْ لم يكن هذا الأخير قابلاً لذلك من داخله؛ وإلا فإن الأمر يظل يعني حدوث "اضطراب" أو "انقلاب" أو "مؤامرة" تجد نفسها في طور الزوال، حالما تزول بواعثها، أو تبقى مستمرة من موقع ابتلاعها وتمثلها من قبل ذلك الداخل.

ويسترسل الجابري في خروقه المنهجية، حين يتحدث عما يسميه "اليقظة العربية الحديثة". (وقد ورد هذا التعبير في مواضع متعددة من "الخطاب العربي المعاصر" ومنها ماورد في شواهد سابقة من هذا الأخير). إن استخدام ذلك التعبير في موازاة مع التعبير الآخر "النهضة العربية الحديثة" يقوم على خطل ابيستيمولوجي واصطلاحي. فمن طرف، يعتبر الماضي (الحضاري) – في لحظة – "نائماً"، وفي لحظة أخرى تالية "يقظاً"، بعد أن يكون قد نفض غبار النوم عن نفسه؛ ومن طرف آخر، يجري الحديث على "نهوض" الحاضر، بعد أن كان متردياً. إن استخدام التعبيرين بمستوى اصطلاحي واحد أفضى إلى تهشيم العلاقة بين الماضي والحاضر. ذلك لأن "اليقظة" من شأنها الإعلان عن أن الماضي العربي المجيد حضارياً هو الذي يجسد موضوع "اليقظة العربية الحديثة"، وأنه – من ثم – يتمثل بـ "جوهر" ثابت يفصح عن نفسه في مراحل معينة، حيث يتمكن من "الاستيقاظ" بعد سبات طويل أوقصير. وهذا نمط من أنماط النزعة السلفية، التي

سبق أن عالجنا بعض مظاهرها. أما "النهوض" فهو ـ في هذا السياق ـ أقرب إلى أن يكون لصيقاً بـ "الحاضر"، حاضر ما، دون أن يعني ذلك ربط المصطلح المذكور، بالضرورة، به، أي بالحاضر؛ نظراً إلى أنه يمكن أن يرتبط، كذلك، بالماضي.

وإذاً، إضافة إلى الخلط بين مستويين من المصطلحات وماتدل عليه، نواجه – نتيجة ذلك – استحالة فهم المسألة النهضوية العربية على نحو نظري نقدي وموضوعي، وفي حقلها التاريخي الحديث والمعاصر.[1]

ويتصل بتلك المسألة اتصالاً وثيقاً مايطرحه الجابري في إطار "الهوية العربية" و"الأزمة المصيرية"، أي في إطار التأسيس لعصر "تدوين جديد" و "لنهوض عربي جديد". فهو يرى (وقد أتينا على بعض ذلك في سياق آخر) أن "الهوية العربية هوية مكتملة وثابتة، ولكن التجارب والتحديات تجعل من الضروري بين حين وآخر إعادة ترتيب عناصر هذه الهوية بالشكل الذي يمكن من اجتياز الأزمة التي يطرحها سؤال الهوية في مثل هذه الظروف. فهي في الغالب أزمة نفسية، أزمة على صعيد الوعي" [2]

---

(1) إن طرح خطاب نهضوي عربي راهن يقتضي الإنطلاق من عملية تأسيس منهجي للإشكالية المنهجية التي يجسدها ويواجهها. في هذه الحال، يغدو ضروريا البحث في مفاهيم مركزية تبرز على هذا الصعيد، خصوصا منها مفاهيم "الذات الحضارية" للأمة العربية، و"خصوصيتها التاريخية" و"الهوية العربية"، إضافة إلى مفاهيم "التاريخ" و"النهضة" و"الانحطاط". وفي سياق ذلك ومعه، تبرز ضرورة البحث فيما قدمته أو ماتقدمه أو ماقد تقدمه بعض التيارات النظرية المنهجية اللصيقة بموضوع البحث المعني هنا.

ونذكر من ذلك تخصيصاً "السلفوية القومية" ممثلة بميشيل عفلق، و"السلفوية الدينية" ممثلة بسيد قطب،و"البنيانية" ومايتصل بها من "مابعد الحداثة والتفكيكية" ممثلة بفوكو ودريدا وبارت، و"البنيانية الماركسية" ممثلة بالتوسير، و"البنيانية التلفيقية" ممثلة بالجابري، و"التطورية التماثلية" ممثلة بتايلور وممثلي الدوغمائية الماركسية ، والمادية التاريخية الجدلية. ولن يكون بمتسعنا إنجاز هذه المهمة في هذا المبحث، وإن كان بعض من ذلك يمكن أن يظهر في هذا الأخير وبحسب مقتضياته.

(2) حوار مع الجابري ـ ضمن مجلة: المنابر، بيروت، عدد 11 عام 1987. نقلاً عن مجلة: الوحدة، نيسان ابريل 1988، ص185.

يعود الجابري، في هذا النص، ليؤسس النسبي الطارئ على المطلق الثابت، معتبراً أن العلاقة بينهما ذات طابع تجاوري خارجي. فإذا كانت الهوية العربية، مكتملة وثابتة (ومتى؟ مع اكتمال عصر التدوين في القرن الثاني للهجرة خصوصاً، كما يرى الجابري) [1]، فأي معنى وأي جدوى يمتلكهما الحديث ـ بعدئذٍ ـ عن إمكانية حدوث نهوض عربي حديث وعن العمل على تحقيق نهوض عربي معاصر يجتث جذور التخلف التاريخي والتخليف القصدي؟

إن "مشروع النهوض العربي"، الذي يقدمه الجابري في سياق نقد "اليقظة ـ النهضة العربية" كما يجيء في كتاب "الخطاب العربي المعاصر"، وكذلك في سياق أعماله الأخرى، يتبخر، ليغدو أثراً بعد عين؛ لأنه (أي المشروع المذكور) يقوم على علاقة تاريخية استتباعية مع "النهضة العربية ـ الإسلامية الأولى" حيث يتعين عليه أن يستنبط "مادته" و"مشروعيته" من النهضة الأولى: لِمَ لا، وهو يقظة تلك؟! ويزيد الأمر اضطراباً وطرافة، حين نرى الكاتب يعلن أن "الخطاب العربي الحديث والمعاصر مازال كله معاصراً لنا، سواء ماكتب عنه منذ مائة سنة أو مايكتب اليوم". [2] كيف يحدث ذلك؟ هل تخلى الرجل عن مقولته حول "الهوية العربية المكتملة والثابتة"، ليأخذ بدلاً منها "هوية" تبدأ منذ مائة سنة؟! إن خلط الجابري بين الأزمنة تماهياً وفصلاً، قاده إلى ذلك الموقف "التأسيسي" المثير!

ويتضح النهج المثالي اللاتاريخي لدى الجابري بمزيد من "الاستقامة" ومن "اللامراوغة"، حالما نتبين مايعنيه بـ "أزمة الهوية العربية" المعاصرة. فلقد سبق وأوردنا الشاهد الجابري حول "الهوية العربية"، وجاء فيه أن "الأزمة التي يطرحها

---

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي ـ المعطيات المقدمة سابقاً. ص566.

(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر ـ المعطيات المقدمة سابقاً ، ص13. ويكتب سيار الجميل، متسائلاً: "لاندري كيف اقترنت (اليقظة) عند المؤلف (أي الجابري) مع (منتصف) القرن الماضي إلى الآن؟ والفجوة الزمنية هي 130 سنة، فهل بقي (الخطاب) على حاله دون حد أدنى من التغيرات". (من مقالة للكاتب الناقد ضمن: المستقبل العربي، بيروت، العدد 101، 1987، ص150).

سؤال الهوية في مثل هذه الظروف (هي) في الغالب أزمة نفسية، أزمة على صعيد الوعي". إن هذا الذي يطرحه الكاتب، في هذه الوضعية العربية الراهنة وفي إطار الدعوة إلى "نهضة - يقظة عربية" جديدة، ينطوي على دلالات ومؤشرات عديدة ومتنوعة. ولكن الدلالة التالية أو المؤشر التالي ربما كان في المقدمة، وهو أن الكاتب الجابري - في ذلك - إما أن يكون قد انطلق من موقع نخبة أو نخب ثقافية ترى أقصى هموم الوطن ماثلة في كآبتها ومللها وتحسرها واغترابها، وإما أن يكون ضحية قصور معرفي متجسد في أيديولوجيا مثالية لاتاريخية وانهزامية، في آن؛ مع الإشارة إلى احتمال أن يكون الرجل قد جمع بين هذين الأمرين كليهما. إذ كيف يمكن أن تكون أزمة "الهوية العربية" الراهنة، أزمة نفسية وغيّبية، في غالبها؟

إن تفحص المجتمع العربي على الأقل منذ السبعينات، أو بصورة أضبط منذ هزيمة الـ 67، يظهر بوضوح متصاعد أن طرفاً أعظم من "الأزمة العربية" يتمثل في أن المجتمع المذكور أخذ يعيش المرحلة النفطية وما استتبعته من مظاهر مرافقة ونتائج. وربما كان في طليعة هذه الأخيرة بروز مجتمع استهلاكي تابع على نحو قد يكون شاملاً للغرب الإمبريالي وتعاظم المعضلات الاقتصادية بمختلف أوجهها؛ وبدايات تحلل وتشظي الفئات الوسطى كحامل اجتماعي للثقافة العربية ومن ثم لأهم "المشاريع النهضوية" حتى حينه كالمشروع القومي والآخر الاشتراكي والثالث الليبرالي التحديثي والرابع الديني "اللاسياسي" المستنير؛ وظهور نمط من المؤسسة السياسية الدولتية قد نحددها بمصطلح "الدولة الأمنية؛ وبروز الإسلام الأصولي السياسي بالإعلان عن أنه البديل عن تلك المشاريع والحل لمشكلات الوطن؛ واتساع التقاطب بين طغمات الثروة والسلطة من طرف والمفقرين والفقراء المهمشين المذلّين من طرف آخر؛ الخ...

إن المسألة النفسية تبرز، في هذا السياق، بوصفها حالة لايمكن فهمها وضب

بعيداً عن تلك الوضعية الاجتماعية المشخصة. وهي وإن كانت عنصر تعميق لتلك الوضعية، إلا أنها، من حيث هي، لاتقدم إجابة عن هذه الأخيرة. ولعلنا نضع يدنا، هنا، على الموقف "الأيديولوجي " للجابري من مسألة الطبقات. فإذا كان قد أبرز العامل النفسي (الأزمة النفسية) كعنصر غالب في "أزمة الهوية العربية"، فإنه ـ من طرف آخر ـ يدرج الصراع الطبقي في إطار أيديولوجيا طبقية غربية تتأسس مهمتها الأبيستيمولوجية في تكريس" نموذج الأنا الغربي" في الغرب نفسه وضمن علاقة هذا الأخير بـ "الآخر" من الشعوب، ومنها الشعوب العربية. وبتعبير الجابري، نقرأ مايلي: "ومع أن الاختلاف عميق وواسع جداً بين نظرية صراع الطبقات وفكرة صدام الحضارات سواء على مستوى التحليل أو على مستوى الدوافع والأهداف...، فإن النموذج الأبيستيمولوجي في كلتا النظريتين - وهذا مايهمنا هنا بالدرجة الأولى ـ يبقى هو نفسه. إنه النموذج المهيمن على الفكر الغربي، نموذج (الأنا) التي لاتتعرف على نفسها إلا عبر (الآخر)، تختاره أو تشكله وتصنعه بالصورة التي تجعله قابلاً لأن يقوم بالوظيفة التي تريدها منه: وظيفة تأكيد (الأنا) لنفسها وبنية كيانها. ويمكن للباحث أن يكتشف رسوخ هذا النموذج الابيستيمولوجي في العقل الأوربي منذ فجر تاريخه". (بدلاً من صدام الحضارات.. توازن المصالح).

في هذا النص يتخلى الجابري جزئياً عن المراوغة في الإفصاح عن مآربه الأيديولوجية. ففيه يرفض نظرية الطبقات والصراع الطبقي، بل يدينها بوصفها نموذجاً فكرياً للإستشراق "الغربي"[1] . وبصيغة مدققة يمكن القول، إن الجابري الذي يجد في الغرب مرجعيته الفكرية النافذة، يعود إليه ثانية ليرفضه. ولكنه حين

(1) هاهنا، كما في مواضع أخرى، يرى الجابري "الغابة" دون أن يرى ماتحتويه من أشجار وزرع وحيوانات وبشر. فما أتينا عليه — في مكان آخر من هذا البحث ـ من تمييز ابيستيمولوجي بين "الثقافة الغربية"و "الثقافة في الغرب"، يجهله الرجل على نحو فاضح وبحسب واقع الحال الذي يحيط به. ولنقرأ ـ تجسيداً لذلك ـ بعض ماجاء في رسالة بعث بها الروائي والمفكر الألماني Thomas Mann إلى الفرنسيPierre Paul Sagave عام 1946: "إن نهاية مرحلة الثقافة البورجوازية لعلّي أراها قد تموضعت في عام 1914. وليس في عام 1933... وإن تلاحمي مع الحياة المتحولة يعلمني أن نقيض (الثقافة)، كما عرفناها نحن، ليس البربرية، وإنما المجموعة المتضامنة". ضمن: - Wolfgang Heise Aufbruch in die Illusion, Berlin 1964, S.491.

يرفضه، فإنه يكون قد وضع أمام عينيه **الغرب الذي** انطلق الفكر الماركسي منه وضده. هاهنا، تظهر مراوغة النص الجابري وخنوعه، في آن واحد. فهو مراوغ، حين يفرّط بالغرب، كي يتسنى له ـ على هذه الطريق المخاتلة ــ التفريط بالفكر المذكور (الماركسي) بوصفه أحد منتجاته (وهو ــ في حقيقة الأمر ــ إضافة إلى ذلك، نتاج الفكر العالمي، ومن ضمنه الفكر العربي القروسطي) [1] . وفي هذا المستوى، نقرأ النص الجابري بمثابته نصاً يمتح من ادوارد سعيد في "استشراقه"، بقدر مايمتح هذا الأخير (أي سعيد) من المنظومة الاستشراقية البورجوازية المنطلقة من أن "ماحققه المستشرقون الأوائل، وما استغله الذين لم يكونوا مستشرقين في الغرب، (كان) نموذجاً مصغراً للشرق ملائماً للثقافة السائدة الطاغية وتفسيراتها النظرية (ثم العملية في أعقاب النظرية مباشرة)" [2] .

ونلاحظ أن مايدعوه الجابري "النموذج الإبيتسيمولوجي في العقل الأوربي منذ فجر تاريخه"، كما مر معنا في النص الجابري، يلتقي مع مايكتبه ادوارد سعيد، ولكن عبر القول من قبل هذا الأخير بوجود "استثناء عاطفي ـ لاعقلي" في بنية الفكر الغربي عُموماً [3] . وبصيغة أخرى نقول، إن الرجلين كليهما ــ وإن لدى سعيد بوضوح نظري أكبر وكذلك بالقول بذلك الاستثناء ـ يريان أن الفكر الغربي هو كلياً فكر "قومي" ذو نسق أيديولوجي أحادي الجانب يلتقي فيه الجميع من مفكري الغرب المعني ومثقفيه وعلمائه. وإذا ماشذ أحدهم عن تلك "الوحدة الفكرية"، فإن شذوذه هذا لايخرج عن "الموقف العاطفي الإنساني" لهذا النسق الأحد"، دون موقفه العقلي النظري. ومن هذا الموقع، يغدو "الاستشراق"

---

(1) يكتب فريدريك إنجلز في مرحلة مبكرة (عام 1875 أو 1876) بحثه الموجز "مدخل إلى ديالكتيك الطبيعة". ليسهم في التأسيس لفهم مادي جدلي تاريخي للتاريخ الفكري العالمي. هاهنا، نواجه ردا عميقا وحاسما على النزعة المركزية الأوربية، سواء عبرت عن نفسها بأقلام أوربية (مثل هيجل ورينان) أم عربية (مثل الجابري) أم عربية أميركية (مثل ادوارد سعيد). يقول انجلز: "لقد تهشمت الدكتاتورية العقلية للكنيسة؛ والشعوب الجرمانية في معظمهم رموها أرضا وتبنوا البروتستانتية؛ بينما أخذ التيار التنويري الحر المتبنى من العرب والمغذى من الفلسفة اليونانية المكتشفة جديدا يؤسس جذورا له لدى الرومانيين، كما يهيء لنشوء مادية القرن الثامن عشر" .

.(Engels - Einleitung zur" Dialektik der Natur ,Dietz Verlag, Berlin 1952.S.4).

(2) ادوارد سعيد: الإستشراق ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص6.

(3) أنظر: المرجع الأخير مع معطياته المذكورة ـ ص8.

الغربي البؤرة المركزة للفكر الغربي عامة، ويصبح القول المأثور سيد الموقف: الشرق شرق والغرب غرب، ولايلتقيان.

وإذاً، فسوف يكون الشرق المعني هنا والذي كتب عنه "الغربيون"، بمن فيهم ماركس وإنجلز ورودنسون ولاي وكراتشوفسكي الخ...، "شرق الاستشراق، لاالشرق نفسه" [1] . من هذا الموقع وفي ضوئه، ينظر الجابري إلى الأفكار التي يطرحها الآن أمثال فرانسيس فوكوياما وهنتنغتون على أنها وجه آخر من أوجه ذلك الفكر الغربي القومي وامتداد له. فالأول منهما طرح "نهاية التاريخ" بصراعاته الطبقية والسياسية والثقافية، بحيث قاد ذلك أخيراً إلى "سقف التاريخ" ممثلاً بالنظام الرأسمالي الأميركي. أما هنتنغتون فيطرح "صراع الحضارات" من موقع أن هذا الصراع يكتسب الآن صيغة صراع ثقافي حضاري بين "الغرب والإسلام" وبين الغرب وحضارات وثقافات أخرى من خارجه. أما ذلك فيتم عبر التأكيد على ثنائية الشرق والغرب، هكذا بإطلاق، بعد أن كان الصراع ذا طابع أيديولوجي أثناء "الحرب الباردة"، وبعد أن كان ـ مع الثورة الفرنسية عام 1789 ـ صراعاً انتقل إلى التخوم الفاصلة بين الأمم "بدلاً من بقائها في الحدود الفاصلة بين الأمراء والحكام"[2] .

إذاً، هكذا نرى السيد الجابري، الشرقي هنا، يعلن أن الغرب ذو بنية موحدة ومغلقة حيال مايأتيها من الخارج. وهنا، يلبس الكاتب لبوس "المحافظ على أصالته" والمطالب بأن يغير الغرب من "بنيته الابيستيمولوجية (القائمة) منذ فجر تاريخه". كيف لهذا "الغرب" أن يغير جلده، وفق رغبات السيد الجابري؟ إن الرجل يضرب آخر سهامه" الابيستيمولوجية"، حيث يتجاهل ـ بطريقة ساذجة

(1) مهدي عامل: ماركس في استشراق ادوارد سعيد ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص9.
(2) أنظر كتاب فوكوياما المذكور (المعطيات المقدمة سابقاً)، وأطروحة لصامويل هنتنغتون نشرها في مجلة "فورين افيرز" في خريف 1993، ثم نقلت إلى العربية حيث أصدرت ـ مع كتابات أخرى حول الموضوع ـ بصيغة كتاب عنوانه "صدام الحضارات ـ نشر مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت 1995). وقد اهتم بهذه الأطروحة جمع من المثقفين والكتاب والمفكرين العرب في الكتاب المذكور، كما عرضه علي أومليل في نشرة (المنتدى ـ العدد 117، 1995)، وماهر الشريف ضمن مجلة (النهج ـ العدد 4 صيف 1995، ص194).

مثيرة ـ مصطلحات "النظام الرأسمالي" و"صراع الطبقات" و"الاستعمار" و"الامبريالية" و "التقدم التاريخي" و"صراع الشعوب المضطهدة" ضد مضطهديها في الداخل والخارج إلخ... لقد ارتدّت معجمية الرجل إلى "الأنا الغربي" و"الأنا الشرقي"، و "الغرب الغربي أبداً ـ ابيستيمولوجياً منذ فجر تاريخه" و"الشرق العربي الذي يلوك جلده منذ عصر التدوين" إلخ...

بيد أن ذلك العقل المراوغ القائم على المثل الشعبي البليغ: "اسمعي ياجارة، والكلام لك ياكنة"، لايفتأ أن يلتفّ على نفسه، متقمصاً عقل الخنوع. ذلك لأن الجابري، تلميذ الفكر الغربي الاستشراقي دون تورية أو تقية، يرى أن الغرب "مثّل شعلة العقل والعقلانية منذ بواكير تاريخه اليوناني" وأن العقل الأوربي ـ مصوغاً بالعلم الأوربي والثاوي وراء الثقافة الأوربية هو في مقدمة العناصر المرشحة لتفسير عملية التقدم في التجربة اليونانية والتجربة الأوربية الحديثة" [1]؛ ويعني بذلك تفسير مايهيمن في "مجتمع المدينة اليوناني الأوربي" من "علاقات اتصال" هي من "خصائص أمواج البحر المتصلة"؛ نعني بذلك مبدأيْ "السببية والحتمية" دون مبدأيْ الانفصال والتجويز ـ الجواز" المهيمنيْن في "المجتمع الرعوي الصحراوي العربي"ذي العلاقات القائمة على الانفصال، "انفصال قطرات الغيث في الصحراء". [2]

من هنا، نلاحظ أن مايديه الجابري المراوغ من "عملقة" تهدف إلى إلغاء الفكر الماركسي والمنهج التاريخي في الفكر الغربي بطريقة النظر إلى هذا الأخير متماهياً متماثلاً في كل تجلياته وبصيغة المقابلة الميتافيزيقية بين "الشرق والغرب"

---

(1) أنظر: محمد عابد الجابري ـ تكوين العقل العربي، المعطيات المقدمة سابقاً، ص335.
(2) أنظر: المرجع السابق مع معطياته المقدمة ـ ص 243.

و"القلب والعقل"، يتمزق على يد الجابري الخانع، الذي يستمد مرجعيته أو ربما مرجعياته من الفكر الغربي إياه في أنساقه المتعددة وعلى نحو تلفيقي، كما سبق ومرّ معنا. وإذا استعدنا الثنائية الجابرية بين المشرق والمغرب العربيين ووضعناها في سياق مانحن بصدده (ثنائية الشرق والغرب)، وصلْنا إلى العنوان العريض لما يقدمه الجابري للناس في كتبه ولقاءاته ومقالاته (في جريدتيْ الإتحاد والشرق الأوسط مثلاً)؛ ذلك هو: من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، أو وبالمشروعية ذاتها، من الاستغراب المغربي إلى الاستشراق الغربي. بيد أنه في سبيل التدقيق الابيستيمولوجي، نرى أن الانطلاق من الاستشراق إلى الاستغراب، هو مايحدد العملية الناظمة للعلاقة بين الطرفين. فـ "الاستشراق" لم يكن سابقاً على "الاستغراب" تاريخياً وبالمعنى الاصطلاحي لهما فحسب؛ بل إن الثاني (الاستغراب) أفصح عن شخصه وتبلور ضمن حاضنته الأولى، أي الاستشراق؛ حتى وإن ظهرت حركة تنابذ وتعارض بينهما. ذلك لأن التأسيس الابيستيمولوجي والتاريخي للعلاقة بين الطرفين ظلت محدَّدة من موقع علاقة هيمنة منهجية ونظرية للاستشراق على الاستغراب.

وفي كلتا الحالتين، الاستشراق والاستغراب، تتحقق وظيفة ايديولوجية من نمط محدد تتمثل بإنتاج وإعادة إنتاج علاقة من تبعية المشرق والمغرب العربيين للغرب الرأسمالي الامبريالي. فالجابري، هنا، يجوهر كلا الحقلين، الغرب والشرق؛ محولاً إياهما إلى ظاهرتين مطلقتين تتأبيان على البحث التاريخي.





❷

"اليقظة" العربية بين الحلم واليقظة

آ- يتكلم الجابري عن "اليقظة العربية"، التي يرى أنه "مضى قرن كامل على تبلور (ها) في أهداف وطنية قومية، سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، كثفها الوعي المستيقظ في شعار (النهضة)". ويتابع الكاتب معلناً: "مائة عام مرت على (الحلم) الذي عاشه الجيل السابق لجيلنا كـ(مشروع نهضة) وعشناه ونعيشه تحت نفس اللافتة حيناً وتحت شعار (الثورة) حيناً آخر". [1] ويكرر في مواضع متعددة من كتابه "الخطاب العربي المعاصر" عبارات "الحلم" و "الحلم النهضوي" و"حلم النهضة" و "حلم نهضوي جميل".

والطريف أن الجابري حين يكتب، يسترسل في كتاباته، دونما ناظم منهجي كاف وحازم لما يقدمه من آراء ومقولات ومفاهيم؛ فيأتي نصه مترعاً بالتناقضات الصورية والأغلاط المنطقية.

فإذا تكلم الجابري عن "اليقظة العربية"، التي مضى قرن كامل على تبلورها في أهداف وطنية قومية سياسية واقتصادية الخ... كثفها الوعي المستيقظ في شعار النهضة، فإنه وعلى الصفحة ذاتها لايتورع عن المتابعة متحدثاً عن **تلك "اليقظة"** بمثابتها **حلماً** فارغاً أجوف.

وبصيغة "الخطاب العربي الحديث والمعاصر"، يعلن الكاتب أن مقولات هذا

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص5.

الخطاب "مقولات فارغة جوفاء تعبر عن آمال أو مخاوف ليس غير، الشيء الذي جعلها، تعكس أحوالاً نفسية وليس حقائق موضوعية" [2] .

ويزيد الاضطراب اضطراباً والاسترسال الإنشائي التناقضي استرسالاً، حين يؤكد الجابري على مايلي، بادئاً إياه بـ "حقّاً" :"حقاً إن الرواد الذين تحققت فيهم، وبواسطتهم، اليقظة العربية الحديثة، قد تصوروا النهضة تصوراً صحيحاً (خط التشديد منّي: ط:تيزيني)، على الأقل من الناحية الشمولية: فعلاوة على ربطهم إياها بالتحرر من سيطرة الأجنبي، وبالوحدة القومية، وبالتقدم الاقتصادي، وبالتحرر الاجتماعي والسياسي" [1] .

على هذا النحو، يضعنا الجابري أمام حالتين متناقضتين لايمكن إزالة التناقض بينهما إلا بتجاوز النهج الذي أفضى إليه، وهو نهج الانتقائية والتلفيقية وغياب النضج والاتساق المنطقيين، وربما كذلك ضعف أو استهتار في إدراك المنظومة اللغوية العربية، إضافة إلى أسلوب الالتواء للتستير على مايأخذه من الآخرين دون ذكرٍ له [2] ـ وقد سبق أن أتينا على هذه "الخصيصة" للكتابات الجابرية -.

ومن هنا، فإن النص الجابري يعاني من تهافت منطقي ومفاهيمي داخلي لايسمح له أن يسلك مساراً معرفياً وفق جدلية الإرهاص والنضح فالتفتح، أي جدلية التاريخي والمنطقي؛ وإن كان يقدم، في شخصه، مثالاً نموذجاً على وجه من

---

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص33.

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص6.

(2) نلاحظ أن بعض الصحفيين أدرك هذا النهج من خلال المقارنة بين كتابات أنجزها الجابري بعد أن استمد بنيتها الأساسية من كتابات أخرى لايأتي على ذكرها. أما الأمر المعني هنا فيتمثل فيما كتبه فهمي جدعان حول "الدلالة السياسية" كتفسير لأحداث محنة الإمام أحمد بن حنبل وماكتبه بعد ذلك الجابري تفسيراً لذلك حيث استخدم مصطلح "المعقولية السياسية". ويكتب خالد الدخيل في مجلة "المجلة، العدد /794/ 30/4-6/5/1995، ص69" حول ذلك ما يلي: "كيف حصل أن كاتباً مثل الجابري لم يكتشف بأن حديثه عن الطبيعة السياسية للمحنة لايضيف شيئاً، وإنما يكرر كلاماً سبق وأن قيل من قبل؟بل لماذا قال بأن كل الذين كتبوا عن المحنة من قبل لم يعطوا أي اهتمام للكشف عن أسبابها ودوافعها السياسية، مع أن هذه الأسباب والدوافع مفصلة في الكتاب الذي بين يديه وهو كتاب (المحنة) (لجدعان)؟".

أوجه الفكر العربي المعاصر، وهو وجه الاضطراب والنوسان والمراوغة، وكذلك "مُماشاة الأمور حسب ظروف من يخاطبهم".[3]

ولقد كنا تفحصنا الموقف الجابري من بدايات "النهوض" أو "اليقظة" العربية الحديثة، فوجدناه قائماً على التناقض والخلط في الأزمنة التاريخية. أما الآن فنعمل على ضبط مصادر أو مصدر ذلك النهوض أو تلك اليقظة، لدى الكاتب المذكور. هاهنا، نقرأ الفكرة الجابرية التالية، التي هي بمثابة التحديد المركزي لما يفهمه تحت العلاقة بين الداخل (العربي) والخارج (الغربي): "إن النهضة العربية الحديثة كانت أساساً ومنذ البداية، وليدة الصدمة مع قوة خارجية ومهددة، قوة الغرب وتوسعه الرأسمالي الاستعماري"[1]. ففي هذا النص الواضح والصريح، يحيل كاتبه "النهضة العربية الحديثة" إلى فعل خارجي، هو فعل "صدمة" أحدثها الغرب في المجتمع العربي الحديث. وبذلك، يكون الجابري قد لجأ إلى مالجأ إليه في حالات أخرى (أتينا على بعضها سابقاً)، وهو تفسير "الداخل العربي" بـ "الخارج العربي".

ولكن الجابري – كعهده في التناقض بين مايكتب – يعود، ليتحدث عن "السؤال النهضوي بصورة عامة"، فيرى أنه "سؤال أيديولوجي مشرّع: إنه ليس سؤالاً علمياً يحلل الواقع من أجل الوصول إلى قانون يعبر عن ثوابته، بل هو سؤال

---

(3) ندع، الآن، الحديث عن تحول الجابري، بقدر واضح، باتجاه "مشروع اسلاموي" - نأتي عليه لاحقاً في هذا المبحث - مقابل "مشروعه العقلوي"، الذي نحن بصدده حتى الآن. نفعل ذلك، لنلفت النظر إلى أن الجابري أضاف إلى موقفيه السابقين من "النهضة العربية" موقفاً ثالثاً جديداً يحيل صاحبه - هذه المرة - إلى مارفضه في أحد الموقفين المذكورين. فإذا كان الرجل قد أدان مقولات الخطاب العربي المعاصر بوصفها "مقولات فارغة جوفاء"، فإنه – الآن – يبشر بنمط جديد من الدفاع عن "القومية العربية" في الخطاب المذكور. هذا النمط يتحدد بنوع من التعالي الرومانسي (الذي) كان وحده الرد الوحيد الممكن على الآراء التي تريد أن تربط القومية بالمعطيات الموضوعية". (محمد عابد الجابري: القومية والإيمان والحب - ضمن جريدة الشرق الأوسط، الاثنين 1996/2/19، ص8).

(1) محمد عابد الجابري: التراث وتحديات العصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص41.

ينشد التغيير ويشرع له في إطار حلـم أيديولوجـي، وبالتـالي فهـو لايطـرح إلا إذا كان التغيير قد شق طريقه، أو أخـذ يشـق طريقـه، بفعـل الصراعـات الاجتماعيـة التاريخية، الأمر الذي يجعل الحلم بالتغير حلماً أيديولوجياً فعلاً" [2] .

هاهنا، يفصح التساؤل التالي عن نفسه: كيف علينـا أن نتحـدث عـن "نهضـة عربية حديثة" أتت وليدة صدمة خارجية مهدِّدة"، من طرف، ونعلن، مـن طـرف آخر، أن السؤال النهضوي "لايطرح إلا إذا كان التغيير قد شـق طريقـه، أو أخـذ يشق طريقـه..."؟ إن تغيـيراً يحـدث في مجتمـع مـا في سياق الإعـلان عـن سؤال نهضوي، يعني أن النهضة والسؤال النهضوي كليهما أمر منـوط بـالفعل الداخلـي بنيةً ووظائف. وقد كان ابن خلدون قـد تحـدث عـن ظـاهرة التأثـير الخـارجي في مجتمع ما، فلفت نظره أن المغلوب يقلد الغالب في كثير من أموره وعلى نحو يجعـل من "الخارج" حكَماً على "الداخل". وجاء بعـده عـالم الاجتمـاع الفرنسـي تـارد ليجعل من تلك العلاقة "قانوناً" ضابطاً، خصوصاً حين تتحـدد هـذه العلاقـة بين طرف قوي (هو المؤثّر) وطرف ضعيف (هو المؤثَّر فيـه) [1] . ولكـن تلـك الحالـة إذا صحت في حالة أو أخرى، إلا أنها تظل مشـروطة ببنيـة الداخـل وباحتمالاتـه وآفاقه، بحيث إن "خارجاً" ماليس بوسعه أن يفعل في "داخل" ما إلا بمقتضى تلك البنية والاحتمالات والآفاق.

هكـذا، إذاً، لايصـح القـول بحـدوث "النهضـة العربيـة الحديثـة"، الـتي يرفـض الجابري القول بها طوراً ويُقِر بها طوراً آخر بصيغة "حلم" يرافقه أو يتبعه "تغيـير" في المجتمع العربي، بمثابة حدَث اشتعلت فتيلتـه "مـن الخـارج"؛ وإن ظـل صحيحـاً

(2) محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص62.

(1) أنظر مع المقارنة: عبد الله عبد الدايم في تعقيب على بحث لنا. ضمـن: الـتراث وتحديـات العصـر في الوطن العربي – المعطيات المقدمة سابقاً، ص132.

القول بأن هذه النهضة واجهت محرضات خارجية كثيرة، سواء كانت ذات طابع تحفيزي إيجابي أو ذات بعد سلبي مُحبط.

ومن نافل القول، الآن، أن الخلط بين "الاستعمار" و "الامبريالية" كمرحلتين من مراحل النظام الرأسمالي الأوربي الحديث، يفضي إلى نتائج مضطربة على صعيد مانحن بصدده؛ هذا إذا أقررنا أن الجابري يستخدم في "منظومته المنهجية المفاهيمية" ذينك المفهومين كأداتين منهجيتين معرفيتين في تناول موضوع بحثه وتحليله؛ وهو أمر غير وارد إلا على نحو خفِر وحذر وغير حاسم، خصوصاً فيما يتصل بالمفهوم الثاني (أي الإمبريالية).

ولعلنا نرى في كتاب لينين "الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية" واحداً من الأبحاث الرائدة، على صعيده. ففيه اكتشف لينين خصائص حاسمة من خصائص تلك الظاهرة، وخصوصاً منها محاولة الامبريالية ــ وقد برزت في مرحلة تصرّم القرن التاسع عشر وبزوغ القرن العشرين - إعادة تقسيم العالم "الآخر"، أي الذي ظل - حتى حينه - في إطار العلاقات ماقبل الرأسمالية الحديثة، وفق مصالحها الاقتصادية والسياسية والعسكرية وغيرها. [1]

وقد كان من شأن ذلك أن تحول الوطن العربي - في معظم أقطاره ومناطقه - إلى جيب من الجيوب الوظيفية للإمبريالية؛ مما أدى إلى الوقوف في وجه المشروع النهضوي العربي الحديث، الذي أفصح عن إرهاصات ومطامح كبرى له في بعض الأقطار العربية، مثل مصر وسوريا والعراق وتونس. ومن هنا، كان ماكتبه الياس مرقص صحيحاً، وهو "أن تعميق التجزئة العربية هو القانون الموضوعي لعصر

---

(1) أنظر كتاب لينين المذكور ضمن:

.Lenin - Werke , Bd. 22, Berlin, Dietz Verlag 1960.

الإمبريالية، أي القـانون الموضوعـي لعمل الإمبرياليـة في الوطـن العربـي"؛ [1] مـع الإضافة الضرورية التالية، وهي أن "القانون" المذكور إذ تشخص في عملية تعميـق التجزئة العربية، فإنه حقق ذلك في سياق تعميق التخلف التاريخي عبر تحويلـه (أي التخلف) إلى تَخْليف مركّز وشامل وذي بعد استراتيجي.

ولنضرب صفحاً، الآن ولغاية بحثيـة، عـن التنـاقض الـذي أبرزنـاه في موقـف الجابري من مصداقية العلاقة بـين الحـامل والمحمـول في الحقـل النهضـوي العربـي، لنتحول باتجاه التدقيق في الشق الأول من التنـاقض إيّاه. فالكـاتب المذكـور يتـابع تصوره عن "المقولات الفارغة الجوفاء للخطـاب العربـي الحديـث والمعـاصر والـتي لاتعكس حقائق موضوعية"، واضعاً إياها في ميزان واحد مـع الفلسـفة الإسـلامية القروسـطية: "إنهمـا مختلفتـان معرفيـاً وأيديولوجيـاً. ومـع ذلـك فهمـا يلتقيـان في خاصية أساسية تشكل جوهر طبيعتهما: هي أن كلاً منهما عبـارة عـن قـراءة، أو قراءات لفكر آخر، وليس لتاريخه الخاص. وهكذا فكمـا كـانت الفلسـفة العربيـة الإسلامية عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانيـة...، فـإن الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر بدوره، كان ولايزال عبارة عن قـراءات لفكر آخر هو إما التراث العربي الإسلامي وإما الفكر الأوربي الحديث والمعـاصر، قراءات توظف مضامينها الأيديولوجية في هدف أيديولوجي عـام يعبر عنـه تـارة

---

(1) يستشهد الجابري بهذه الفكرة الخاصة بمرقص في كتابه (الخطاب العربي المعاصر ــ المعطيات المقدمة سابقاً، ص100) والمأخوذة عن كتاب مرقـص (الأمة والمسألة القومية ــ دار الحقيقة ببيروت 1971، ص81)، معلقاً عليها، على الصفحة ذاتها، كما يلي:

"إن العامل الخارجي، إذن ـ وبعبارة أوضح: التهديد الأجنبي ـ هو الذي ربط، ويربـط، في الوعي منذ يقظته الحديثة إلى الآن بين الوحدة والتقدم".

في هذا "التعليق" يظهر بوضوح أسلوب الإسترسال والخفة والسطحية في تعامله مـع النصوص. فإذا تحدث مرقص عن "تعميق التجزئة العربية في عصر الإمبريالية"، فإن الجابري يسارع لاستنباط أن مرقص أعلن أن "التهديد الأجنبي الخارجي هو الذي ربط ويربط في الوعي العربي منذ يقظته الحديثة إلى الآن بين الوحدة والتقدم"! إنه أسلوب بارع ولكن ساذج في "تكوين نظرية خاصة عبر تقويل الآخرين بنقيضها".

بـ(النهضة) وتارة بـ(الثورة)... إن هـذا يعني أن الأيديولوجي في التراث العربي الإسلامي وفي الفكر الأوربي الحديث والمعاصر يقوم بالنسبة للأيديولوجية العربية المعاصرة مقام المادة المعرفية مما جعلها ذات طابع أيديولوجي مضاعف: توظيف أيديولوجي للإيديولوجيا". [1]

هاهنا، مرة أخرى ولكن على صعيد ماتبقى من التاريخ العربي كما يفهمه الجابري، نواجه الفكر العربي (الحديث والمعاصر) وقد انتُزعت منه روحه المحفّزة على البقاء والتقدم: المعرفة والمادة المعرفية. فإذا كانت هذه الأخيرة من "اختصاص الآخر ـ الغرب"، على مدى تاريخه الطويل، وكانت الأيديولوجيا "المجردة من المعرفة" من "اختصاص العرب"، فإن تاريخ الفكر العربي هو عبارة عن تاريخ علاقة ثنائية بين فريقين لاينتمي الواحد منهما للآخر لاأيديولوجياً ولاقومياً ولاسيكولوجياً ولامعرفياً، ولامن حيث البنية الابيستيمولوجية [2] . بيد أننا إذا توغلنا في الخطاب الجابري هذا، فقد نتوصل إلى أن الرجل يكتشف علاقة محددة بين الفريقين المذكورين، هي علاقة التبعية والهيمنة المعرفية العلمية العقلانية، تبعية "الفكر" العربي (هنا بين قوسين) للفكر الغربي (هنا دون قوسين)، وهيمنة هذا على ذاك هيمنة عارف على معرَّف. أليست الرؤية الاستشراقية هي التي تضبط، هنا، آلية العلاقة بين الفريقين المعنيين؟ إن المعرفة الغربية الكلية وذات النمط الذي لايخرج عنه وعليه أي مفكر خروجاً معرفياً (وإن كان عاطفياً إنسانياً محتملاً)، تجعل من التاريخ الفكري العربي (وهو جزء من التاريخ الشرقي) تابعاً لها، حيث تحوله إلى تاريخ ايديولوجي لا يعرف أولاً، أي تجعل منه موضوعاً لها، للتسويغ الاستشراقي، وحيث تُلح ـ وهذا مايفعله هنا المستغرب الجابري ـ على أن الايديولوجيا لاترقى إلى المعرفة العقلانية العلمية ثانياً، فتبقى تلك تلهث وراء هذه لهاث حامل لاينتمي إلى محموله ومحمول لاينتمي إلى حامله!

---

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص183.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

هكذا **وبعد أن** واجهنا الاستشراق في سياق سابق بصيغة التلفيق بين الشرق للقلب والغرب للعقل، **نواجهه الآن بصيغة التلفيق بين الشرق (التاريخ العربي) للايديولوجيا والغرب للمعرفة**. من هذا "العمق المعرفي العلمي والتاريخي"، يرغب السيد الجابري في تقديم "مشروعه النقدي العقلاني ــ العقلوي" للفكر العربي الحديث والمعاصر، وباتجاه عصر تدوين عربي "نهضوي" جديد! نعم، هو يرغب في ذلك؛ وهو جاد كل الجد في إنجازه! هاهنا، قد نرى أن مااعتبره الجابري "مقولات فارغة جوفاء للخطاب العربي الحديث والمعاصر" ينطبق، بدقة، على مايقدمه هو على صعيد مانحن بصدده، طالما أن ذلك، هو بدوره، ينتمي إلى الخطاب العربي المعاصر "انتماءً مؤكداً"؛ لكنْ مع التحفظ المنهجي الهام على ماأعلنه من أن تلك "المقولات الفارغة الجوفاء"، التي يندرج مايقدمه هو فيها، "لاتعكس حقائق موضوعية". إن التحفظ على ذلك يأتي من أن المقولات المذكورة - ومعها مايطابقها من الكتابات الجابرية - تعكس "حقائق موضوعية"، بقدر ما تعبر عن واقع الحال العربي، سواء تم ذلك مباشرة أم على نحو دلالي وضمن جدلية الواقع والفكر. كما يأتي ذلك التحفظ من أن ذلك الذي يقدمه الجابري نفسه، في الحقل المعني هنا، ويعكس "حقائق موضوعية"، يتمثل في قانون التبعية، الذي يحكم الواقع العربي الراهن حيال الغرب الرأسمالي الامبريالي، أي القانون الذي يتشخص ويتحدد ــ في هذا السياق الجابري ــ **بعلاقة التبعية السوسيوثقافية القائمة بين الاستشراق الغربي والاستغراب المغربي**.

ولكن الثنائيات التلفيقية، التي يصطنعها السيد الجابري بين الشرق والغرب، ربما تظهر بقوة ودلالة ايديولوجية مفتضحة، على الصعيد الايديولوجي وتحديداً على صعيد الفكر السياسي، في قراءته للخطاب السياسي لدى ابن خلدون. ففي بحث له حول "نظرية ابن خلدون في الدولة العربية"، يقول محدداً مايراه علاقة قائمة بين الخطاب السياسي الخلدوني (العربي) وبين العنف والاستبداد (العربي - الشرقي)، على عكس الخطاب السياسي اليوناني (الغربي) القائم على مفاهيم

"السياسية المدنية، والمواطنة، والعدل...": "إن هيمنة هذا المفهوم السلطوي للسياسة على فكر ابن خلدون هو الذي جعل خطابه السياسي لايتسع، ولايتحمل، ولايتقبل، مفهوم (السياسة المدنية) و(المدينة الفاضلة)... لقد أبرزنا غنى الخطاب الخلدوني بالمفاهيم والتعابير الدالة على العنف السياسي. وإذا نحن فحصنا هذه المفاهيم والتعابير وجدناها عربية أصيلة بمعنى أن ابن خلدون لم يبتكرها و لم يدخل عليها أي تغيير أو تطوير وإنما استعملها كما هي متداولة في القاموس العربي. وإذن أفلا يعني هذا أن غنى الخطاب السياسي الخلدوني بمفاهيم العنف وعباراته إنما هو انعكاس أو امتداد لغنى اللغة العربية وبالتالي الخطاب السياسي العربي عموماً بنفس المفاهيم والعبارات؟" [1]

إن الجابري يشتق تلك المفاهيم والعبارات، إذاً، من وضعية عربية أصيلة يمكن أن يعبر عنها ابن خلدون أو غيره، لأنها حالة مقترنة بالعربي (والشرقي عامة) على سبيل الفطرة الجيوبوليتيكية الصحراوية واللغوية. إذ لما كانت الصحراء صحراء (وليس بحراً) وكانت اللغة العربية لاتاريخية، فقد غدا الفكر السياسي (وغيره) المطابق لهما فكراً "ينبع من عقلية خاصة" منغرزة في جلود أصحابها. وعلى العكس من ذلك وبالتضاد معه، فإن "**البديل العقلاني (اليوناني) لدولة العشيرة (العربية) لم يكن مجرد حلم شيده الخيال... بل إن المدينة الفاضلة عند فلاسفة اليونان إنما كانت امتداداً على صعيد الفكر لمدينة الواقع**، مدينة أثينا ودولتها". ويتابع الجابري، مستشهداً بجورج سباين، حيث يقول: إن "معظم المثل العليا السياسية الحديثة كالعدالة والحرية والحكومة الدستورية واحترام القانون قد بدأت، أو على الأقل بدأ مدلولها بتأمل الفلاسفة الإغريق نظم دولة المدينة التي تحت ناظرهم". [2]

---

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

(2) محمد عابد الجابري: نظرية ابن خلدون في الدولة العربية ـ قراءة في الخطاب السياسي الخلدوني. مجلة (الفكر العربي المعاصر ـ رقم /27/ ص38).

وبذلك، يغدو التاريخ هو التاريخ اليوناني الأوربي (الغربي)؛ كما يغدو اللاتاريخ الوعاء الحقيقي لـ "العقلية العربية الأصيلة"؛ بقدر مايغدو الابيستيم اليوناني الأوربي (الغربي) ذا بنية منفتحة باتجاه التقدم والتغير والحرية والمساواة الخ...، ويغدو الابستيم العربي (الشرقي) بنية مغلقة تكرر نفسها على نحو الاجترار: إذا كان ابن خلدون قد عبر عن هذه البنية المغلقة في القرن الرابع عشر، فإن الفكر السياسي العربي - راهناً ولاحقاً - يعبر عنها دونما تغير أو تبدل.

ودون الدخول في تفصيلات موسعة حول الموقف من "الابستيم اليوناني"، فإن القول ضروري بأن المفاهيم التي عدّدها الجابري وأستاذه جورج سباين (المواطنة والحرية والمساواة...) هي نفسها وفي سياقها التاريخي عبّرت عن نمط من اللامواطنة واللاحرية واللامساواة، على الأقل من موقع أن دولة المدينة اليونانية قد ميزت تمييزاً دقيقاً بين "الأحرار" و"العبيد". فهؤلاء الأخيرون لم يجدوا التعبير عنهم من موقع أولئك بوصفهم "ناساً - بشراً"، بل اعتبروا أدوات ناطقة. وقد كان أرسطو على رأس من نظّر لهذا الموقف، حيث اعتبر العبيد أدوات (لاذوات) لهم.[1]

بل إن إحدى الكلمات، التي استخدمت للتعبير عن "عبد" باللغة اليونانية، كانت Andrá podon، وتعني مايعادل "بهيمة ذات أربع أرجل[2] .

إن الجابري، الذي يستثني من التاريخ العربي الفكري المرحلة المغربية والذي يختزل هذه المرحلة باثنين من مفكريها هما ابن رشد وابن خلدون، يعمل - هنا وكما لوحظ - على تصفية هذا الاستثناء نفسه وعلى تدميره عبر مناقضته بالفكر السياسي الغربي. هاهنا، ثانية وثالثة، يؤكد الجابري ولاءه للمرجعية التي ينطلق

---

(1) أنظر، مع المقارنة، المقالة التي كتبها جورج طرابيشي: بين الخطاب السياسي العربي وزميله اليوناني السالف - المعطيات المقدمة سابقاً.

(2) حول ذلك، يُحال إلى George Thomson في كتابه: Die ersten Philosophen - Akademie - Verlag. Berlin 1961. خصوصاً في صفحات /161-169/.

منها أبداً، مرجعية الغرب بأفقها الاستشراقي المركـزوي الأوروبـي: إذاً، مـا "الأوراق" التي تبقّت في يـد السيد الجـابري لإنجاز مشروعه المزعوم في تدشين نهوض عربي جديد يبدأ **بالاستثناء المغربي، خصوصاً** وأنه أدخل ابن خلـدون في معجمية الفكر السياسي الحضاري الاستبدادي، وربط بين ابـن رشـد و"العقلانية النقدية الأوروبية"، التي بدأت في اليونان العتيدة؟!

ب ـ يكتب الجابري، في سياق الحديث عن هزيمة عام 1967، مؤكـداً علـى أن "العرب (هكذا عموماً!)... عندما حلت بهم الهزيمة اصطدموا بـالواقع الحقيقـي الذي يعيشونه ويتحركون في إطاره فتحول حلمهـم ذاك، بكـل سـرعة لازمانيـة، الحلم، تحول إلى كابوس، وأصبح خطابهم، المنفصل دوماً عـن الواقـع، يعـبر هـذه المرة عن (الحلم ـ الكابوس)".[1] هاهنا، نعود بالجابري إلى "حلمـه العربـي" المعبَّر عنه بالخطاب العربي "المنفصل دوماً عن الواقـع". ولنـا، في هـذا، أن نـرى إلى أي مدى يطلق الجابري لنفسه العنان، حيث يتحدث عن خطاب **منفصـل دومـاً** عـن الواقع. أي "واقع" هذا الذي لاعلاقة له بما ينتـج مـن أنمـاط الخطـاب الـتي يعيش أصحابها **في** صلبه؛ وأي "خطاب" ذاك الذي ينشأ **خارج واقعه؟!**

ومرة أخرى، يعلن الجابري ذلك الانفصال الدائم، ولكـن الآن بخـط التشـديد ومن موقع "الايديولوجيا العربيـة المعـاصرة". فهـو يـرى ضـرورة التـأكيد "بصفـة خاصة (على) **غياب العلاقة**، أو على الأقـل مـا يكفـي مـن العلاقـة، **بـين الفكـر والواقع في الايديولوجيا العربية المعاصرة**...وبعبـارة أخـرى ان الخطـاب العربـي الحديث والمعاصر لايطرح قضايا الملموس، بل قضايا تقع خـارج الواقـع". ويتـابع على الصفحة التالية قائلاً: "إنه عندما تكون السلطة المرجعية واقعة خـارج الواقـع وتقدم نفسها كأصل، أي كنموذج ـ سلف، فإن الفعالية الفكرية تكتسـي شـكل **قياس فقهي**"[2] .

---

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص33.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص185–186.

هنا وهناك (وفي مواضع أخرى أتينا عليها في هـذا البحـث)، يقع الجـابري في نهج **ميكانيكي تلفيقي** يضع ـ بموجبه ـ الفكر العربي **الحديث والمعاصر** في علاقـة (لاعلاقة) تجاورية آلية مع الواقع **العربي الحديث والمعاصر**. ولأن الرجل ذو نهـج ميكانيكي تلفيقي وقطعي في أحكامه قطعيةً تنضح بالاعتداد بالنفس وبتعالٍ أرعـن عن الواقع والنص العربيـين (هـو لايهتـم بـالتحليل المجتمعـي ولابـالتحليل الفئـوي والطبقي المشخصِ عربياً، ولايعرف هـذه المقـولات السوسيولوجية)، فقـد وجـد نفسه مُقصىً عن إمكانية ضبط العلاقة بين هذين الأخـيرين في ضـوء التمـييز بـين "**المصداقية المعرفية**" و"**الدلالة الواقعية**" للفكـر حيال الواقـع. فـإذا كـان الفكـر العربي الحديث والمعاصر غير ذي مصداقية معرفية تسمح له الإعلان بأنـه "الفكـر العلمي الدقيق كثيراً أو قليلاً" عن الواقع المعـني والمطـابق لـه، كمـا يجـزم الجـابري دونما تمحيص وتدقيق، فإن هذا لايعني انتزاع الفكـر العربـي المذكـور مـن انتمائـه البنيـوي وحاضنتـه الاجتماعيـة بصيغـة العلاقـة بـين دالّ ومدلـول. أمـا مـايدعوه الكاتب بـ "السلطة المرجعية أو السلطتين المرجعيتين" للفكر العربـي إيّـاه، فيمكـن اكتشاف تهافته عبر إحالته إلى جدلية الداخل والخارج، الـتي يـبرز الفكـر العربـي الحديث والمعاصر (كما الفكر العربي عامةً) بمقتضاها بوصفه **فكر الواقع العربـي أولاً وثانياً**، وبمثابة الفكر الذي يتبنى أو يستلهم من الخارج مايسـتجيب لـه علـى نحو أو آخر.

إن التحدث عن "سلطة مرجعية خارجيـة" للفكـر العربـي الحديـث والمعـاصر، ليس إلا من قبيل اللغو والعبث في اسـتخدام المصطلحـات. والأمـر هـذا ينسـحب على سلطة مرجعية "أوربية مزعومة"، كما على سـلطة مرجعيـة "عربيـة إسـلامية مُدَّعاة". فهاتان كلتاهما إذا ماأريد لهما أن تفعلا في الفكـر المذكـور، فـإن المـرور على طريق الداخل ـ الوضعية الفكرية الحديثة والمعاصرة ـ والتحـول إلى وجـه مـن أوجهها بنيوياً أو وظيفياً أوكليهما، أمر لامناص منه.

وإذا كان الأمر، الآن، كذلك، فإن وصم الفكر العربي الحديث والمعاصر بأنـه

لقيط، أمر لايمكن أخذ صاحبه على محمل الجد . كما أن هذا النمط الجابري من "البحث" يجعل من البحث العلمي ألعوبة ومطية في أيدي الهواة والدخلاء والخصوم. إذ يكفي - في مثل هذه الحال - الإعلان عن أن هذا التيار الفكري أو ذاك أو هذا الموقف الفكري أو ذاك غير ذي علاقة بالواقع العربي الحديث والمعاصر، حتى تندلع حرب هستيرية زائفة ضده بـ "تهمة" كونه مستجلباً من خارج الواقع المذكور. ونغدو، مرة أخرى، أمام الفظاظة المنهجية المتمثلة بالقول بـ "نظرية دخيلة" أو "نظرية مستوردة" أو "مستعارة" من خارج. ان مثل هذه الأقوال لاقيمة علمية لها على صعيد العلوم الاجتماعية والإنسانية، بما فيها التاريخية. ومن هنا، فإن مايكتبه الجابري تالياً، يدخل في حقل ايديولوجيا وهمية: "إن مفاهيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر... مستعارة في الأغلب الأعم إما من الفكر الأوربي...، وإما من الفكر العربي الإسلامي الوسيطي... إن مفاهيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر معطاة قبلياً" [1] .

وتجري عملية تجريد الفكر العربي من عربيته وواقعيته على يد الكاتب الجابري بالخطو خطوة ثانية إلى أمام، بعد الخطوة الأولى المتمثلة بانتزاع بُعده المعرفي منه وإلحاق "البعد المعرفي" برمته بالفكر الغربي يونانياً كلاسيكياً وأوربياً حديثاً ومعاصراً. تلك الخطوة الثانية تقوم على التأكيد على أن مايعلنه في موضع ما[2] من أن "الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر... كان ولايزال عبارة عن قراءات لفكر آخر...، قراءات توظف مضامينها الايديولوجية في هدف ايديولوجي عام"، يفضي إلى التشكيك في البعد الايديولوجي ذاته الخاص بالفكر العربي، وذلك من موقع "غياب العلاقة أو على الأقل مايكفي من العلاقة بين الفكر والواقع في الايديولوجيا العربية المعاصرة"، كما سبق وظهر معنا جابرياً. ومن شأن ذلك، في نهاية المطاف، أن يقود إلى التفريط ببعْدي الفكر المذكور كليهما، المعرفي والايديولوجي. وبعدئذ، مالذي يتبقى بين أيدينا؟

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص182.
(2) المعطيات المقدمة ذاتها: ص183.

وهنالك وجه هام من المسألة التي نحن بصددها، يتعين علينا أخذه بعين الاعتبار العميق. إنه تحديد طبيعة وآلية العلاقة التي تقوم بين الواقع والفكر، على نحو العموم. لقد انطلق السيد الجابري من تصور ميكانيكي تجاوري وكذلك ـ في حالة أخرى ـ من تصور ذي بعد واحد لتلك العلاقة. فما قدمه على صعيد الفكر العربي، وضعه في إطار ميكانيكي تجاوري. أما ماقدمه على صعيد الفكر الأوربي، فيقوم على الاعتقاد بضرورة اكتمال البنية الاجتماعية النهضوية كي يكون الفكر المعبر عنها موضع اعتراف وإقرار. فهو يعلن، تحديداً لذلك، مايلي: "إن مصطلح Renaissance ـ ويعني لغوياً: (ميلاد جديد) ـ لم يظهر في اللغة الفرنسية إلا مع بداية القرن التاسع عشر...، مما جعل منها (من حركة التجديد) حركة تجديدية بمعنى الكلمة، بل (ميلاداً جديداً) لقارة ظلت شبه ميتة طوال القرون الوسطى... وإذن فمصطلح Renaissance قد صيغ بعدياً، للتعبير عن شيء قد كان، عن واقع تاريخي محدد المعالم والصفات، كامل الوجود والمقدمات". [1]

إذاً، بحسب "معجمية المطلقات الميتافيزيقية"، التي ينطلق منها الكاتب في طرح آرائه (أنظر تعبير: واقع تاريخي كامل الوجود والمقدمات)، يرى أن "الميلاد الأوربي الجديد" اكتسب هويته هذه، حيث أصبحت "كاملة الوجود والمقدمات"؛ مما هيّأ لصياغه المصطلح المطابق بعدياً [2] . إن مثل هذه الرؤية

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص18.

(2) قد نتبيّن في هذا الحديث عن واقع تاريخي "كامل الوجود والمقدمات" لحظة مضمرة من لحظات أيديولوجيا "نهاية التاريخ". فهذه الأيديولوجيا، التي مثلها وبشر بها كبار أمثال هيجل وصغار أمثال فوكوياما، تفصح عن نفسها بصيغة ثنائية لاتاريخية بين "شرق مستنفد تاريخياً" و"غرب ـ أوربي أميركي معادل للتاريخ". ويمكن أن نقرأ هذه الثنائية بعد تفكيكها تاريخياً ومنطقياً، فنجدها ماثلة في الفكرة المركزوية الأوربية ـ الأمريكية التالية:
ان "نهاية التاريخ" هي نهاية تاريخ "الآخر ـ اللاأوربي اللاامريكي" مفهوماً في سياقه اللارأسمالي (ماقبل الرأسمالي والاشتراكي)، كما هي تمحور التاريخ وتأبّده في العالم الأوربي ـــ الأمريكي (الرأسمالي). ونذكر هنا بما دعاه هيجل "الروح المكتملة" في "الذات الألمانية"، لنتبين صلة القربى بين هذا "الاكتمال الهيجلي المركزوي الأوربي" بـ"الواقع التاريخي الكامل الوجود والمقدمات" لدى الجابري. أنظر حول العلاقة بين "الغرب" و"الشرق الصيني والهندي والشرق أوسطي" عند هيجل:
Heinrich Zimmer - Philosophie und Religion Indiens, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaften, 2.Auf. 1976, Germany, s.38.40.

التنهيجية ليس بوسعها أن تكتشف الاحتمالات المتعددة والمتشابكة، التي قد يمتلكها الفكر العربي الحديث والمعاصر، على صعيد المسألة النهضوية. فالتمييز بين المقولتين "فكر نهضوي" و "فكر نهضة"، مثلاً، يبرز، هنا، كواحد من مداخل رئيسة كبرى إلى إشكالية الفكر العربي النهضوي الحديث والمعاصر: إن غياب الجدلية والتاريخية في الرؤية الجابرية فوت عليه فرصة وضع اليد على ذلك المدخل!

نعم، لم يتكون فكر نهضة عربية كامل الوجود والمقدمات وكذلك النتائج؛ ولكن تكون فكر نهضوي عربي أنجز مهمة التبشير والفعل بحدود معينة بنهضة عربية، وإن لم تُتح له فرص التماهي ــ إلا بقدر أولي وغير حاسم ــ مع هذه الأخيرة. والحق، إن هذا وارد ورود تعددية العلاقة بين الفكر والواقع، تلك التعددية التي تحتمل مجموعة من الصيغ، منها أن يتخلف الفكر عن الواقع، وأن يسبق الفكر الواقع، وأن يتماهى معه على نحو أو آخر.

ومن طريف الموقف أن يضع الجابري "الحلم" مقابل الواقع وضده، مثله مثل "الممكن" والواقع. فبعد أن أعلن أن "مائة عام مرّ على الحلم" الذي ظل حلماً، بل حلماً "فارغاً أجوف"، كما مرّ معنا سابقاً، يثنّي على ذلك بصيغة يعتبرها مقابلةً للحلم ومطابقة، وهي "الممكن". وبذلك، يغدو الخطاب العربي ــ في وجهه القومي ــ ذا أفق ممكني فحسب: "إن الخطاب القومي العربي خطاب في الممكنات"[1]. وهنا ثانية، ينقض الرجل نفسه ويناقض، حين يتحدث عن عبد الناصر وخطابه: "ذلك كان منطق الخطاب القومي الناصري إزاء القضية الفلسطينية حتى يونيو 1967. وإذا كان من الممكن وصف هذا المنطق بالمعقولية والواقعية، فإن المنطق الذي أملى على جمال عبد الناصر التورط في حرب 1967 لايمكن وصفه بشيء آخر سوى أنه (منطق اللامعقول)" [2] .

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - 127.
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص124.

إن مقولة "الواقعية" الناصرية عليها أن تقف، هنا جابرياً، مقابل مايقوم عليه الخطاب العربي الحديث والمعاصر من "الحلم والممكن"، هذا الخطاب الذي لابد أن يكون الخطاب القومي الناصري جزءاً منه. كيف تحدث هذه المواقف المتناقضة في نص واحد هو "الخطاب العربي المعاصر"؟ ولكن قبل هذا السؤال، هنالك سؤال آخر يتصل بـ "البنية المفهومية" لدى الجابري؛ ذلك هو: هل يقف الحلم والممكن، بالضرورة، مقابل الواقع؟ ومن أجل صوغ إجابة عن هذا السؤال، نذكّر بضرورة العودة إلى التمييز بين "فكر نهضوي" و"فكر نهضة". فالعبارة الأولى قد تكون تعبيراً عن فكر يعلن عن نهضة حتى في حال عدم تشخصنها الاجتماعي الحاسم، أي قد تكون تعبيراً عن حلم نهضوي مازال يفصح عن نفسه بصيغة الإمكان. إن الحلم الإمكاني يعكس عملية التوتر والقلق والتردد والنوسان والتقحم مابين الفكر والواقع.

ويبرز ذلك الوضع من الاضطراب والنوسان والتناقض بين الفكر والواقع، والحلم والواقع، والممكن والواقع، كذلك في العلاقة بين الفكر والأهداف (وربما أيضاً بين الوسائل والأهداف). إن الخطاب الفلسفي العربي المعاصر هو، هذه المرة، موضوع ذلك الوضع. فالجابري يعلن بالخط الفاحم وبلغة الحسم أن **"التناقض بين الطابع العقلاني للأهداف والطابع اللاعقلاني للتفكير هو السمة البارزة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر"**(1).

إن المؤلف لاينفك عن طرح ثنائيات ميتافيزيقية تلقي ظلالاً قاتمة على الموضوعات التي يتناولها. ولعل الرجل لم ينشغل أبداً بطرح تلك الثنائيات، فأتى بها هكذا جزافاً؛ وإلا، كيف نفسر وجود "طابع **عقلاني** للأهداف" من موقع "تفكير ذي طابع **لاعقلاني**"؟ أي "تفكير" هذا الذي يرسم أهدافاً عقلانية، ويكون هو نفسه لاعقلانياً؟ ثم، من هو الحامل الاجتماعي لهذا "التفكير"، هذا بالطبع إذا كان الجابري قد دار في ذهنه السؤال حول تشخص الفكر المذكور

---

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة - ص174.

اجتماعياً؟ وأخيراً، لنا أن نطرح السؤال التالي كوجه من أوجه التأسيس الابيستيمولوجي لتلك الثنائية: كيف يتاح لبنية فكرية لاعقلانية أن تنتج أهدافاً عقلانية؟ إن تفحصاً ابيستيمولوجياً (جدلياً تاريخياً) لثنائية العقلاني واللاعقلاني الجابرية، يميط اللثام عنها بمثابتها نتاج رؤية منهجية لاعقلانية من طرف، ولاجدلية لاتاريخية من طرف آخر، وفاقدة للتماسك العقلي الإنساني الأبسط من طرف ثالث.

ويبقى، في حاصل القول، أن السيد الجابري، في تناوله الفكر العربي المعاصر (والحديث)، جعل منه حقل اختبار رديء، يُعمل فيه مبضعه تجزيئاً وتشطيراً وتسطيحاً وتهشيماً؛ بغض النظر عن النوايا والمقاصد الذاتية السيئة أو الطيبة، التي تقود ـ في مثل هذه الحال – إلى صوى "الاستشراق الغربي"، بصيغته التي جرى الحديث عليها من قبل.



❸

أوهام الخطاب الديموقراطي "المجرد" والعلماني "المضاد" للدين

آ. والآن، إذا ماانتقلنا إلى تشخيص ماأتينا عليه في إطار الوضعية العربية الراهنة، فإننا سنجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام المسألة الكبرى التي تشغل الفكر العربي الراهن وتؤرقه وتأخذ عليه أنفاسه؛ نعني بذلك مسألة "الديموقراطية" ومعها مسألة العلمانية. فهنا، تتصاعد وتائر الاهتمام، كما تفصح عن نفسها وتائر الاختلاف والتوتر والصراع.

والحق، إن اتساع رقعة الأحداث الراهنة في العالم، ومن ضمنه العالم العربي، وما أفضى إليه من تحويل ذلك العالم إلى "قرية صغيرة"، يضع المثقف العربي ـ يداً بيد مع تسارع تلك الأحداث على نحو نوعي انفجاري ـ أمام مهمات كبرى ربما مايزال، حتى الآن وبشكل عام، بعيداً عن تلمسها وضبطها علمياً وإدخالها في منظومته الفكرية على نحو نقدي. ونضيف إلى ذلك، بل ننطلق في ذلك من أن تهشّم وتحلّل الحامل الاجتماعي للمثقفين العرب الممثل بالفئات الوسطى بفعل الانهيارات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي اجتاحت المجتمع العربي، في معظم أقطاره، أسهما في توليد مقدمات أولية لمخاض عربي جديد: إن المثقفين العرب، سليلي الفئات الوسطى، في غالب الأحوال، يخضعون الآن لعملية إعادة تبنين من موقع بروز إرهاصات أولى لتقاطب اجتماعي طبقي جديد في المجتمع العربي، وفي بعض أقطاره خصوصاً.

وإذا كان قد أخذ يتبلور رهان جديد على قوى اجتماعية وثقافية ربما هي في طور مخاض جديد (ونعني بها الطبقات التحتية المعدمة والفئات الوسطى المتهاوية اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً)، فإننا نستطيع أن نتصور كم سيكون معقداً ومؤلماً ومركباً إنجاز هذا الرهان. لقد أتينا ـ في مواضع سابقة ـ على ذكر مااعتبرناها

عوامل إعاقةٍ لذلك الإنجاز في المرحلة الراهنة، وكان في مقدمتها الحيلولة دون اندماج اجتماعي طبقي وثقافي أخلاقي بين تلك الطبقات التحتية والفئات الوسطى المذكورة، وبروز "الدولة الأمنية" بآليتها السياأمنية القائمة على إفساد من لم يفسد بعد على صعيد الأدنين وبالتالي تحويل الجميع ـ وفق الأولويات ـ إلى مُدانين تحت الطلب، وأخيراً تصاعد تبعية المجتمع العربي اقتصادياً وسياسياً للإمبريالية الرأسمالية تبعيةً تكاد تكون تامة.

إن ذلك مجتمعاً – وخصوصاً مايتصل منه بـ"الدولة الأمنية" المذكورة وبما تنطوي عليه من اتجاهات استراتيجية مخطّطة لممارسة القمع المباشر وغير المباشر ومن ثم للمصادرة على الرهانات الاجتماعية النهضوية المحتملة في المجتمع العربي والخلط بينها وبين رهانات طائفية ومذهبية وأسرية ومثيلها – أخذ يهيء بعض الظروف في بعض أوساط المجتمع المذكور لـ"اكتشاف" أن "الديموقراطية" قد تكون أحد المداخل الكبرى أو المدخل الأكبر إلى ذلك الأخير. ولما كان على الجميع، هاهنا، أن يعيشوا الأحداث الصراعية الدامية، التي تشهدها الساحة العربية الراهنة وكذلك التي شهدتها الساحة اللبنانية خصوصاً، فقد برزت ضرورة الديمقراطية مقترنة ـ على نحو عضوي صريح بـ "العلمانية"، أي بما يجعل من "الوحدة الوطنية والقومية" أمراً محتملاً في وضعية اجتماعية تقوم، في معظم جيوبها (أقطارها)، على تعددية دينية وطائفية مذهبية أو إتنية أو هاتين معاً.

لقد برزت الديموقراية في المجتمع العربي المعاصر، والراهن على نحو الخصوص، كردٌ على دكتاتورية الأنظمة السياسية العربية أولاً، وعلى ظلامية بعض التيارات الإسلامية ثانياً، وكدعوة إلى ربطها (أي الديموقراية) بالتنمية الاقتصادية والسوسيوثقافية المستقلة ثالثاً، ورابعاً وأخيراً كمنظومة سياسية ثقافية تدعو إلى حقوق الإنسان والتعددية السياسية والثقافية وكذلك إلى العدالة الاجتماعية (الديموقراطية الاجتماعية). ولذلك، كان وارداً أن يأتي الخطاب الأصولوي

والخطاب السلطوي كلاهما تسفيهاً لـ "الديموقراطية"، من حيث هي "منتج خارجي ـ غربي" لايتواءم مع "الخصوصية العربية"، حسب الخطاب الثاني في كثير من تجلياته العربية، ولايتفق مع "مبادئ الإسلام الحنيف عامة ومبدأ الشورى خاصة"، حسب الخطاب الأول. ولايخفى على الباحث أن هنالك من السياسيين والمثقفين والعاملين على صعيد السياسة الثقافية من يجمع بين المسوِّغَيْن المذكورين لِفرنجَة الديموقراطية في أوساط المثقفين والسياسيين العرب؛ ناهيك عن معظم الجمهور الإسلامي والعربي الإسلامي الواسع، الذي يمثل أرضاً خصيبة للخطابين المذكورين والتلونات المنطلقة منهما أو بتحفيز من الشبكة الايديولوجية الواسعة المهيمنة عليهما في المجتمع العربي.

والملفت، في هذه الحال، الالتقاء في الرأي بين الأنظمة العربية ذات التوجه الدولتي الأمني ومعظم القيادات الأصولية الإسلامية. أما الجمهور العربي الإسلامي الواسع فيخضع لتأثير كلا الفريقين الثقافي والسيكولوجي الأخلاقي، محققاً ـ بذلك ـ مايطمح إليه كلاهما: النظر إلى الديموقراطية على أنها بضاعة مستوردة من الخارج، لتهديم "أصالتنا وديننا والعبث بمصائر شعوبنا وأمتنا"!

على ذلك النحو، تُعامل كذلك "العلمانية". فهذه نظرية أدخلها المتغربون العرب والمستشرقون ـ بحسب الخطاب الأصولوي وبعض فرقاء الخطاب القومي الإسلامي ـ إلى المجتمع الإسلامي والعربي الإسلامي، لتتحول هنا إلى تيار غريب ومعزول ومنبوذ. ذلك أن تلك النظرية ـ هكذا يُتابع ـ إنما نشأت في الغرب، حيث وقفت الكنيسة فيه ضد التقدم، وحيث لاعلاقة للمسيحية بـ "الدنيا"، لأنها دين "الآخرة". أما الإسلام فهو "دين ودنيا"، أتى لينظم حياة الإنسان، ويحقق له السعادة في دنياه كما في آخرته. ويضيف بعض آخر قائلاً، إن العلمانية، التي تنطوي على مبدأ "فصل السلطة الدولتية عن الدين"، قد تبرز ضرورتها في واحد أو أكثر من الأقطار العربية بسبب التعددية الدينية والمذهبية فيه؛ لكنها ليست

ملزمة لكل الأقطار العربية، خصوصاً منها تلك التي تقوم على واحدية دينية ومذهبية (كما هو الحال مثلاً في المغرب العربي المالكي المذهب).

ب. في هذا الوضع المفعم بالآراء والنظريات والحوارات والصراعات، يقدم الجابري تصوره حول الديموقراطية (والشورى) والعلمانية (والدولة العربية الإسلامية). ونلاحظ في البدء أن الرجل يتحدث عن ضرورة الديموقراطية القومية (العربية) في المجتمع العربي. بل انه يرى "أن الديموقراطية تنبع من القومية العربية نفسها كفكرة وكشعار... لأننا اليوم أصبحنا ننتبه أكثر إلى الوطن العربي وطن تنوع وتعدد بطبيعته وهو متنوع ومتعدد ليس فقط بكثرة دويلاته وأقطاره بل داخل القطر الواحد هناك تنوع جغرافي وتنوع إثني وجنسي وقبلي وتنوع فكري وتنوع تاريخي" [1]. ويتابع الكاتب، مؤكداً على ضرورة الصراع الديموقراطي للوقوف في وجه الصراعات القبلية والطائفية وغيرها: "فإما أن نجعل من هذا الصراع صراعاً أفقياً أي بين من يملك ومن لايملك سواء كان من هذه القبيلة أو من تلك. وهنا سيكون التقدم"[2].

هاهنا، يجدر التأكيد على أهمية ماطرحه الجابري، وإن كان قد أثار — في هذا السياق - مسألة خلافية يجدر التعرض لها. فالصراع "الأفقي" هو صراع بين الطبقات والفئات والمجموعات المجتمعية، صراع ذو أبعاد اقتصادية وسياسية وسوسيو ثقافية الخ... وليس هو ذا طابع اقتصادي تملكي فحسب. هذا أولاً (وقد أتينا على طرف من ذلك في سياق آخر سابق). أما ثانياً، فإذا كان المجتمع العربي قائماً على هيكلية بمجتمعية تبرز القبيلية فيها بصورة ملحوظة، فإن الحديث عن "الديموقراطية" يغدو أمراً يقتضي الكثير من التفكير في نمطية التنظيم السياسي ضمن تلك الهيكلية. نعني بذلك أن الديموقراطية حينما تطبق في مجتمع ما، فإنها

(1) أنظر: مقابلة الجابري مع خشانة - المعطيات المقدمة سابقاً، ص 64.
(2) أنظر: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

تكون قد أتت استجابة موضوعية لهذا المجتمع، الذي لابد أن يكون ـ في هذه الحال ـ ذا علاقات اجتماعية اقتصادية وذا نظام سياسي وذا بنية ثقافية تهيء لها (أي للديموقراطية)، وتعبر عن شروط حضورها. ولذلك، فهي تأتي تعبيراً عن ضرورة اجتماعية تنطوي على الأخذ بمبدأيْ التعددية السياسية والتداول السلمي للسلطة.

إن الجابري في تجاهله لدور القبيلة والعشيرة وغيرهما في المجتمع العربي، وفي تأكيده على ضرورة سيادة الديموقراطية ومعها سيادة قانون الصراع الطبقي فيه، هكذا، دون تدقيق أولي ورهافة أولية في ضوء خصوصية المجتمع العربي النسبية، يغدو مماثلاً لمن يغطي وجهه في الرمال رغبة منه في اتقاء الحقيقة الواقعية. إن القول بكون الديموقراطية "تنبع من القومية العربية نفسها كفكرة وكشعار"، لايعني، بذاته، شيئاً بالنسبة للواقع العربي المشخص في بعض أقطاره والذي مايزال يتحرك ـ أيضاً ـ في إطار القبيلة والعشيرة. فهاهنا، تهيمن أنماط أخرى من التنظيم السياسي، التي تناسب الإطار المذكور. إن هذه الإشارة لاتنطلق من رفض لـ"الديموقراطية"، وإنما من ضرورة البحث في كيفية أو كيفيات تجسيدها وتطبيقها على نحو يتوالف مع نظام اجتماعي سياسي متخلف تاريخياً وغير "نظيف"، أي غير قائم على نمط اجتماعي واحد حاسم؛ مع التأكيد على أن هذا الأمر يمكن أن يحقق نجاحاً إذا كانت هنالك مؤسسات مدنية تقدم له إمكانية النمو والتقدم والحماية. ومن هنا، فإن مايعلنه الجابري من أن "الخلدونية مازالت مستمرة كواقع أي كعصبية، فيجب تجاوزها بما لم تستطع الخلدونية أن تقوله أي بالديموقراطية"[1]، يمثل صرخة في واد. ذلك لأن تجاوز العصبية مرتهن بوجود هيكلية اجتماعية طبقية تمثل البديل عنها والأساس لنظام سياسي وديموقراطي، في آن واحد.

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

إن تجربة "الديموقراطية" في اليمن الشمالي ـ مثلاً ـ في سنوات ماقبل الحرب الأخيرة أظهرت أن رفع شعار الديموقراطية السياسية بل تطبيقه، ضمن مؤسسات وعلاقات قبلية قبل اقطاعية، قد يُحوَّل إلى عملية مضادة للديموقراطية، نظراً للحضور الواسع والكثيف للقبيلة كمؤسسة اجتماعية قرابية واقتصادية وسياسية وكمنظومة من القيم الثقافية والأخلاقية. ولعل الوضعية المهيمنة في معظم بلدان الخليج العربي وفي مناطق معينة من المغرب والجزائر وليبيا وموريتانيا والصومال والعراق وغيره تلتقي في ذلك، بقدر أو بآخر، مع اليمن وتتقاطع. وهذا يدعنا نستنتج أن الدعوة إلى الديموقراطية السياسية إن لم تأت بنتيجة نمو المجتمع وتطوره من الداخل ونشوء الوعي بها وبضرورتها، فإنها يمكن أن تتحول إلى قفاز يوظف ضد مصالح دعاتها وأهدافهم ومطامحهم [1].

إضافة إلى ذلك، أي إلى إهمال الجابري التاريخيَّ المشخص في المسألة المعنية، نلاحظ ـ كذلك ـ ميله إلى **التعميم غير المشروط**، أي غير المنضبط بضوابط التخصيص. فهو في اختياره مقارباته السوسيولوجية، لاينطلق من تفحصها في سياق الواقع العربي والقوى التغييرية الفاعله فيه، بحيث يكون الواقع الذي يحتملها ويحث عليها ويطالب بها ذا حضور أولي على الأقل. وقد كتب محمد عياد، في معرض مناقشته لمحاضرة قدمها الجابري بعنوان "المثقف العربي وإشكالية النهضة ـ رؤية مستقبلية"، مثيراً هذا الأمر. فهو يقول: "إن اختيار مقاربة ماليس اختياراً اعتباطياً، فلكل الحق أن يختار مقاربته، ولكن ليس له الحق أن يعممها. فالمقاربات ليست متساوية من حيث الاتجاه والمضمون والمفعول. هذا يعني من الناحية المنهجية أنه كان يجب ربط المقاربة أو الإشكالية بقوى التغيير. فالمشروع المجتمعي والثقافي إذا لم نضبطه علمياً ونحدده فسنتيه في القراءات" [2].

(1) حدث مثل هذا مع الجابري نفسه. فبعد زيارته لبغداد عشية اجتياح الجيش العراقي للكويت عام 1990، أعلن في المغرب أن السلطة إياها هناك (في العراق) مقدمة "على التحضير سراً لنقلة ديموقراطية حاسمة في العراق". (أنظر ذلك ضمن مقالة نشرت في جريدة: نداء الرافدين ـ العدد 111، الجمعة، ايلول 1995 ـ بعنوان: مساهمة المثقف في التضليل). هكذا، يمكن أن يتسم الخطاب الديموقراطي الجابري فعلاً بـ "التضليل"!

(2) أنظر المناقشة المذكورة ـ مع محاضرة الجابري ـ ضمن: المثقف العربي ـ دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع؛ وقائع حلقة الرباط الدراسية، 5/4 مايو/ أيار 1985، ص137.

ويبقى أن نقول بأن الجابري إذ يشتق "الديموقراطية" من القومية العربية "كفكرة"، يلتقي مع ميشيل عفلق في أن "الاشتراكية" كذلك "فرع خاضع للأصل الذي هو الفكرة القومية" [1] . هاهنا،يفرط الجابري بتاريخية الديموقراطية وبتشخصها الاجتماعي (كما يفعل الشيء نفسه عفلق بالنسبة إلى الاشتراكية). وحينئذٍ تتحول هذه الديموقراطية فعلاً إلى قفاز في أيدي الديماغوجية السياسية وغيرها.

ج. حين يأتي الجابري على مسألة العلمانية في المجتمع العربي وعلاقتها بالديموقراطية، يصوغ موقفه كما يلي: "الذين كانوا يطالبون بالعلمانية كانوا أقلية وهم أساساً الأقلية المسيحية في الدولة العثمانية. **هؤلاء طالبوا بالعلمانية ولم يكونوا يقصدون فصل الدين عن الدولة لأن هذا الفصل كان قائماً وكانوا يعرفون ذلك.** ماذا كانوا يريدون إذن؟ كانوا يريدون في الحقيقة الديموقراطية لكن لماذا لم يستعملوا كلمة (ديموقراطية) ولجأوا إلى كلمة (العلمانية)؟ لأن الديموقراطية تقتضي حكم الأغلبية وهم أقلية ولذا فإن ذلك ليس في مصلحتهم. محمد عبده وغيره لماذا لم يقولوا بالديموقراطية مع أنهم هم الأغلبية وقالوا بالشورى؟ لأنهم يعرفون أن الديموقراطية إذا سادت ستفرز نخبة عصرية حاكمة ليسو هم منها وبالتالي لابد من العودة إلى الشورى القديمة شورى المشائخ حسب نظريتهم" [2] .

وكان الكاتب (الجابري) قد أتى على المسألة ذاتها في كتابه (الخطاب العربي المعاصر) الصادر عام 1982. والأمر الملفت هاهنا يكمن في أن المؤلف يستخدم في الكتاب المذكور تعبير "الليبرالي العربي" [3] بدلاً من تعبير "الأقلية المسيحية"، الذي ورد في الشاهد السابق. لكنه يعود ثانية عام 1985، ليعلن، في محاضرة له، عن أن

(1) ميشيل عفلق: في سبيل البعث ـ دار الطليعة، بيروت 1959، ص86.
(2) مقابلة الجابري مع خشانة ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص64.
(3) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص93.

مسألة "العلمانية"، التي أتت ـ بحسب الكاتب ـ بمثابة ردّ فعل على سياسة التتريك في سورية ولبنان، قام بأعبائها "بعض الجمعيات" بالعلاقة مع "الدفاع عن العروبة"[1] .

هكذا، يستخدم الجابري ثلاث صيغ للتعبير عن فكرة واحدة. لكن تلك الصيغ ليست متماثلة في معانيها ودلالاتها، وإن كان يجمع بينها الإطار الجغرافي التاريخي، وهو السوري الشامي. فأنْ يُنظر إلى "الليبرالية العربية"، هنا، مندمجةً بـ"الأقلية المسيحية"وهذه مندمجة بتلك، أمر يفصح عن سذاجة فهم الجابري وسطحية رؤيته للتاريخ الشامي الحديث؛ إضافة إلى تصوره "المشايخي" للعلمانية في المجتمع العربي. ولننظرْ كيف يعالج الرجل العلاقة بين العلمانية والدين، التي يختزل المسألة العلمانية بها في المجتمع العربي، كي نضع يدنا على ذلك التصور. يقول: "في الدول الأفريقية التي تدين بالمسيحية شكلياً أو بالديانات الوثنية يدخل الناس الآن في الإسلام. ولكن لاأعتقد أنه بالإمكان إخراج مسلمين من الإسلام أو مسيحيين من المسيحية أو من أي دين كيف ما كان... ولذلك عندما نطرح العلمانية ونتصور أننا حللنا المشكل أو وجدنا إطاراً لتجاوزه، كلا. فالدين لايتجاوز. كل شيء يمكن تجاوزه إلا الدين... هذا القومي العربي العلماني أو شبه العلماني أو الذي يريد أن يكون الأفق المستقبلي ليس أفقاً دينياً متصلباً، يعني متحرراً بطبيعة أو أخرى، ويطرح العلمانية كشعار ويناضل من أجله، أنا أعتقد أنه يخوض معركة مجانية" [2] .

إن هذا النظر الجابري إلى "العلمانية" يضعنا وجهاً لوجه أمام التصور الأصولوي (السلفوي) لهذه الأخيرة. فهي، وفق ذلك، فكرة "غربية سياسية ومستجلبة" من الغرب الطامح –مع صنائعه في المجتمع العربي الإسلامي – إلى الإساءة للإسلام

(1) محمد عابد الجابري: المثقف العربي وإشكالية النهضة ـ رؤية مستقبلية (محاضرة ضمن: المثقف العربي ـ دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع، المعطيات المقدمة سابقا، ص122.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها ـ ص 150 – 151.

تاريخاً وراهناً، بل إلى الوقوف في وجه محاولات الاستنهاض العربي الإسلامي الحديث والمعاصر؛ إضافة إلى أنها "مضادة للتراث الإسلامي والتاريخ الإسلامي"، الذي لم يعرف ـ بحسب ذلك ـ ماعرفه التاريخ الأوربي الحديث في إطار الصراع بين الكنيسة السلطوية والفكر الديني والدنيوي المستنير الحديث والمعاصر[1]. والأمر الملفت، هنا، يتمثل في وضع الجابري الدين مقابل العلمانية، بحيث يغدو المرء أمام خيار بين الدين والعلمانية؛ فإما هذه وإما ذاك، إما الدين وإما اللادين (الإلحاد). هكذا، يكون الجابري قد صبّ زيتاً على "نار" العواطف الدينية (الأصولوية) الراهنة المضادة للعلمانية، وأسهم ـ من ثم ـ في نشر الجهل في هذا الحقل، والديماغوجية في أوساط المنظّرين للأصولوية الإسلامية الراهنة. كما يكون قد وقف في وجه الإرهاصات الأولية للمشروع العربي النهضوي بتوجهه العلماني، وذلك حيث أخفق في الكشف المعرفي عن إوالياته المحتملة، وحيث سدّ الطريق أمام ضبطه ابيستيمولوجياً.

إن العلمانية لايمكن أن تكون بديلاً عن "الدين" من حيث هو، وإنما هي البديل عن "الدين السياسي" أو الدين مسيّساً. هكذا فهم العلمانيون العرب "علمانيتهم"؛ وهم أولئك الذين يمثلون الطرف المعني في المسألة. وهكذا أتت "العلمانية" في سياقها العربي التاريخي والراهن، وإذا كان الجابري قد انطلق في تصوره للمسألة المعنية من سياقها الأوربي، فإنه، هنا أيضاً، يكون قد أخطأ الهدف. ذلك أنه حتى في هذا السياق (الأوربي)، لم يكن للعلمانية أن تظهر بديلاً عن المسيحية من حيث هي نمط من الاعتقاد الديني. ومن ثم، فإن ظاهرة الإلحاد، التي نواجهها في الفكر الأوربي الحديث، ليست بالضرورة لصيقة بظاهرة

---

(1) يأتي فؤاد زكريا على ذلك في بحث مستفيض له بعنوان: العلمانية ضرورة حضارية ـ ضمن (قضايا فكرية ـ الإسلام السياسي، الكتاب الثامن، اكتوبر 1989، ص278-283). وفي الكتاب المذكور ذاته، يكتب سمير أمين في بحث له حول "الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية وأمام تحديات العصر" ـ ص297، أنه "لابد من التمييز بين الدين كعقيدة والدين كظاهرة اجتماعية تاريخية. وازعم ان العلمانية تعتمد على هذا التمييز وليس هي مرادفا لإلغاء الدين".

العلمانية. ويمكن ـ بمزيد من التدقيق ـ أن نرى في مواجهة الكنيسة المؤسسية أو المسيحية السياسية المؤسسية، في حينه، واحداً من مصادر متعددة لتينك الظاهرتين الأوربيتين، الإلحاد والعلمانية. بيد أن هاتين الأخيرتين وإن التقتا في ذلك المصدر، فإنهما لاتتماهيان.

وقد نأخذ الموقف الفولتيري من الدين والكنيسة نموذجاً بارزاً على مانحن بصدده. ويمكن أن تتبين ذلك في التصور الذي طرحه فارس الشدياق (1804–1887) حول الدين والذي تأثر فيه بفولتير. ـ فهو ـ أي الدين ـ يبرز وفق ذلك بمثابته نسقاً عقيدياً يستجيب لروح العصر، "حتى لو كان ديناً للدولة كالإسلام بالنسبة إلى الدولة العثمانية"؛ إنما، في مثل هذه الحال، لابد أن يكون مناهضاً لتعسف السلطان وجبروته. [1] ففولتير، هنا، ظل محافظاً على التمييز بين الدين والكنيسة، التي اعتبرت نفسها "جسد المسيح"، وفرضت نفسها ـ من ثم ـ شريكاً في السلطة مع الدولة . وعلى ذلك، جاء خطابه الفكري مناهضاً للدين السياسي الدولتي والكنسي، مستخدماً ـ في سبيل ذلك ـ كل الأدوات المعرفية والأدبية التي كانت متاحة له.

إن العلمانية ـ والحال كذلك ـ تمثل منظومة اجتماعية وقانونية سياسية تضبط العلاقة بين ماهو "روحي" وما هو "دنيوي". وهذا من شأنه الإشارة إلى مسألة فصل الدين عن الدولة من موقع أن هذه الأخيرة ـ بحسب ذلك ـ غير مهيأة لبحث شؤون الأول (الدين) وغير مخولة بذلك، وأن ذاك (الدين)، كذلك، غير مهيأ لبحث شؤون الدولة وغير مخول بذلك. وبهذا، فالدولة لاتعلّق الدين باسم اللادينية أو الإلحاد، بقدر ماتعلّق اللعب عليه من موقع التوزعات والطوائف

(1) أنظر حول ذلك مع المقارنة: عزيز العظمه ـ العلمانية في فكر النهضة مشرقاً، ضمن مجلة (المعرفة ـ العدد 36 أيلول، دمشق 1993، ص19).

الدينية [1] . وحيث يكون الأمر كذلك، فإنه لم يعد القول مسوغاً بأن "القومي العربي العلماني يخوض بعلمانيته معركة مجانية"، كما يرى الجابري. فهذا "القومي العربي العلماني" ليس موجوداً أمام الخيار بين العلمانية والدين. إنه خيار زائف، ومراوغ مضلل: زائف معرفياً ومراوغ مضلل سياسياً وايديولوجياً. فقد برزت العلمانية في الفكر العربي الحديث كما تبرز في الفكر العربي المعاصر ليس في أوساط "لامؤمنة ـ ملحدة"، اساساً، إنما في أوساط المسلمين والمسيحيين على حد سواء (إضافة ـ وهذا من مقتضيات الخطاب العلماني ـ إلى أناس يعلنون انتماءهم اللاديني). وقد قدم هشام شرابي في كتابه "المثقفون العرب والغرب" ثبتاً بأهم أسماء العلمانيين العرب المسلمين والمسيحيين، من أمثال قاسم أمين وعبد الرحمن الكواكبي وولي الدين يكن ومحمد كرد علي وشكيب ارسلان ورفيق العظم ومعروف الرصافي من وسط المسلمين، وفارس الشدياق وأديب اسحق وناصيف اليازجي ويعقوب صروف وفرح أنطون وأمين الريحاني من وسط المسيحيين [2] .

من هنا، نلاحظ أن "العلمانية" في المشرق العربي، عامة، لم ترتبط ولاترتبط الآن بالمسيحيين أولاً، ولم تعن ولاتعني بالضرورة موقفاً مناهضاً للدين من حيث هو ثانياً. فإذا كان الجابري قد ألح على أسماء مسيحية من المفكرين العرب النهضويين الذي أخذو بالعلمانية، فإنه لم يكن له أن ينتبه ـ بسبب فهمه الخاطئ المبدئي للظاهرة المذكورة ـ أن مفكرين مسلمين نهضويين ومعاصرين أخذوا كذلك بها.

وبالمقابل هنالك من المسلمين والمسيحيين من رفضها وأدانها. بل لعلنا نضيف، مع فؤاد زكريا، أن هنالك من المثقفين العرب المناوئين للعلمانية والدين، مع ذلك "لم ينبثق فكرهم من أصول إسلامية خالصة بل كانت الثقافة الغربية مكوناً

(1) أنظر مع المقارنة: جورج طرابيشي ـ مادة "العلمانية"، ضمن (الموسوعة الفلسفية العربية ـ معهد الإنماء العربي عام 1988 المجلد الثاني، القسم الثاني: ص ـ ي ـ ص915.
(2) أنظر: هشام شرابي ـ المثقفون العرب والغرب ـ دار النهار، بيروت 1981، ص152 و 146.

أساسياً من مكوناته، مثل عصمت سيف الدولة ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي"[1] .

ثم، من أين للجابري أن يزعم أن الفصل بين الدين والدولة كان قائماً في الدولة العثمانية، وأن المسيحيين العرب كانوا يعرفون ذلك، فلجأوا إلى "الديموقراطية" تكريساً لوجودهم القانوني كأقلية؟ فإذا كانت تلك الدولة "العليّة" ذات طابع علماني، كما يرى الجابري (وهذا لاحقيقة له على صعيد الدولة السنية المذكورة)، فلماذا لجأ المسيحيون المعنيون إلى الديموقراطية إذا كانت مواطنتهم مصونة كأقلية دينية؟ إنها مفارقة تاريخية ومنطقية ينساق إليها ذهن الجابري. فـ "الموقف العلماني للمسيحيين السوريين (لم يكن) موقفاً طائفياً، بل إن الموقف الإسلامي المضاد للعلمانية والمتمثل في (معظم: تيزيني) منظّري الخلافة العربية كان هو الموقف الطائفي الذي مثلته السياسة الثقافية لنظام عبد الحميد. كان المسيحيون السوريون النهضويون دعاة قومية عثمانية يكون للعرب داخلها كيان ثقافي قائم على اللغة العربية، وشيء من اللامركزية الإدارية. أما موقف المسيحيين من غير العلمانيين...، فما كان موقفاً عثمانياً، بل كان موقفاً مِليّاً يجنح إلى الاستقلالية السياسية تحت حماية القوى الأجنبية، تماماً كما فعل القائمون بالثورة العربية الكبرى"[2] .

من هنا، تسقط الفكرة القائلة بكون العلمانية برزت في الواقع العربي النهضوي (والراهن) كنزوع مسيحي طائفي، لتبرز بدلاً منها الفكرة المتمثلة بأنها أتت استجابة لمقتضيات النهضة العربية الحديثة. وهذه الاستجابة لم تقتصر ـ في تشخّصها ـ على الدعوة لفصل الدولة عن الدين، بل اقترنت كذلك بمطامح

(1) فؤاد زكريا: العلمانية ضرورة حضارية ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص284.
(2) عزيز العظمة: العلمانية في فكر النهضة مشرقاً ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص21.

التحديث الاقتصادي والسوسيوثقافي والعسكري وغيره. ولهذا، فإن استخدام الجابري لعبارتي "الليبرالي العربي و "الأقلية المسيحية" كتعبير عن القوى الاجتماعية التي وقفت وراء العلمانية، يقود إلى اضطراب مفاهيمي، كما يؤدي إلى انسداد الأفق أمام المسألة، إضافة إلى أنه يفضي إلى تفسير طائفي فاسد وبغيض للنهضة العربية. إذ كيف يسوغ الجابري لنفسه أن يوحد بين "الليبرالي العربي" و"الأقلية المسيحية"؟ إن مثل هذا التسويغ ينتج نتيجة خطيرة على صعيد فهم النهضة العربية؛ تلك هي: إن هذه الأخيرة هي حصيلة مجموعة طائفية قليلة ومتشرذمه هنا وهناك في بلاد الشام. ولذلك، فإن "الأكثرية" من السكان الشوام - وهم المسلمون السنة تخصيصاً - رفضت النهضة المذكورة لأمرين اثنين، كون المسلمين المعنيين لم يريدوا أن "يخرجوا" من دينهم وعليه لقاء "فتات" من "ليبرالية مسيحية طائفية" أولاً، ولأن العلمانية جسم "غريب" على الإسلام ينبغي بتره منه.

وعلى ذلك، فليس من الغرابة أن نواجه الجابري مكرِّساً لـ "اللاعلمانية". إذ إنه كان قد أعلن جهاراً ودون غمغمة أنه أشعري ومن بلاد أشعرية (عدْ إلى هذا الموقف في موضع سابق من هذا المبحث). بيد أن الرجل إذا كان من "حقوقه الدينية والمدنية" أن يكون أشعرياً، إلا أنه ليس من حقه أن يضيع الحدود التاريخية والمنطقية البنيوية بين العلمانية والإلحاد. ولكنه إذ يفعل ذلك، فإنه يلتقي مع غلاة الإسلاميين المناهضين للعلمانية، أمثال محمد سعيد رمضان البوطي وأنور الجندي ويوسف القرضاوي ومتولي شعراوي ومحمد مهدي شمس الدين.[1]

---

(1) يكتب أنور الجندي مثلاً، مايلي: "العلمانية لم تكن قاصرة على أنها دعوة إلى فصل الدين عن الدولة، وإنما ذلك في تقدير أصحاب الدعوة هي المرحلة الأولى، التي تهيء الفكر والمجتمع جميعاً لخطوة حاسمة هي علمنة الذات العربية نفسها على أساس أن تسقط نهائياً وإلى الأبد كل مايتصل بفكرها وتراثها وقيمها كلها". (أنور الجندي: سقوط العلمانية - دار الكتاب اللبناني، 1973 ص10). ويلاحظ أن الكاتب أنور الجندي، في هذا الشاهد، يضيف إلى خصائص العلمانية في المجتمع العربي مايجعل منها خطة فكرية تتحقق عبر "مؤامرة" على "الذات العربية".

وعلى هذا، فالأمر ليس مطروحاً على أساس "إخراج المسلمين من الإسلام والمسيحيين من المسيحية"، كي ينتقلوا إلى العلمانية. إنهم يستطيعون أن يبقوا حيث هم، ويتمكنوا - مع ذلك - أن يكونوا علمانيين، إذا التزموا بمقتضيات التمييز بين الدين العقيدي والدين السياسي. وهذا ماحدث في الوضعية النهضوية العربية الحديثة، ويحدث الآن. وبالتالي، فالقومي العربي العلماني لايخوض "معركة مجانية" من أجل تحقيق العلمانية في المجتمع العربي. نعم، "لاتستقيم بذلك السفسطائية التسفيهية التي تروم إلغاء فكرة العلمانية من واقع العرب بوصمها بالطائفية المسيحية وبالخروج على السجية المزعومة للأمة الإسلامية التي يتكلم عنها أعداء العلمانية - لاتستقيم هذه مع واقع التاريخ... ونذكّر بأن الأفكار العلمانية كانت الأفكار المحورية التي حملها فكر النهضة... وقد استمرت هذه الأفكار ثابتاً أساسياً من ثوابت الفكر السياسي العربي - عدا شقه الإسلامي من رشيد رضا إلى حركة الإخوان المسلمين وتفرعاتها - على مختلف تياراته من ليبرالية ويسارية ودولانية يميناً ويساراً". [1]

****

إن الجابري، الذي حاول إظهار العلمانية في المجتمع العربي كفكرة طائفية مسيحية مستجلبة من الغرب، يفصّل في ذلك بعض التفصيل من موقع مزيد من تخصيص المسألة. فهو يقول: "أنا هنا لاأجد مفراً من مصارحتكم بأن فكري لايستسيغ الحديث عن مشكل إسمه الدين والدولة، في العالم العربي الحديث والمعاصر، لست أدري لماذا؟ ولكن أليست الجزائر وتونس وليبيا والسعودية واليمن والخليج... خالية هي الأخرى من هذا المشكل الذي يطلق عليه بعض الكتاب في المشرق اسم (مشكل العلمانية). أنا لاأستطيع طرح المسألة بهذا الاسم

(1) عزيز العظمة: العلمانية في فكر النهضة مشرقاً - المعطيات المقدمة سابقاً، ص22.

وتحت هذا العنوان، فليس هناك في أي قطر عربي مايبرر طرح المسألة العلمانية فيه، بالمعنى الذي تفهم به هذه المسألة في أوربا، بدون وجود الكنيسة التي كانت تتقاسم السلطة مع الدولة، السلطة على الأفراد... ذلك أن الدول العربية اليوم، ومنذ قيام هذه الدول ككيانات حديثة ومستقلة، كلها دول علمانية في قوانينها وسلوكها وسياستها الداخلية" [1] .

في هذا القول الجابري يكمن اضطراب منطقي صوري، وآخر من طبيعة معرفية علمية. فعلى صعيد الأول نلاحظ أن الجابري ـ من طرف ـ ينفي أن يكون هنالك في أي قطر عربي مايبرر طرح العلمانية، في حين يؤكد ـ من طرف آخر ـ أن كل الدول العربية علمانية منذ قيامها. وقد يرد الجابري قائلاً بأنه يعني بالشق الآخر من المسألة إياها إقراراً بعلمانية الدول العربية، إنما على غير النمط الأوربي. وهنا، يتدخل الاضطراب المعرفي العلمي مفصحاً عن نفسه بالسؤال التالي: إذا وجدت الكنيسة القروسطية في أوربا تسويغاً للصراع بين الدين الكنسي والسياسي وبين القوى الاجتماعية المستنيرة الناهضة، ألم توجد "كنيسة إسلامية سياسية" متواطئة مع الدولة أو مندغمة بها أحياناً وقفت ـ مع هذه الدولة ـ في وجه القوى الاجتماعية المستنيرة الناهضة في حينه؟ ألا تصدقُ ـ هنا ـ المقولة الإسلامية الشهيرة: الإسلام دين ودنيا؟ إن تشظّي الإسلام إلى عدة أنساق، منها الإسلام الفردي [2] ، والإسلام الشعبي، والإسلام النظري، والإسلام الإتي،

---

(1) محمد عابد الجابري: المثقف العربي... ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص123 ـ 124.
ويعود الجابري، ثانية، إلى وجهة نظره هذه، مع الإصرارا على غياب "الكنيسة" في الإسلام، وهو الذي يؤكد حتى اصحابه (أي الإسلام) على أنه "دين ودنيا"، أي على أنه مشارك للسلطة السياسية إن لم يكن هو تجسيدها الأوفى: "والعلمانية لامعنى لها بالنسبة لنا على الأقل، لأن المسألة لم تكن مسألة هيئة دينية تسيطر إلى جالب الدولة أو أميرها أو سلطتها". (محمد عابد الجابري: المشروع العربي القومي ـ رؤية نقدية، ضمن: أبحاث الأسبوع الثقافي الثاني لقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية في الفترة من /22—29/ نيسان لعام 1995، ص87).

(2) أنظر، مع المقارنة: محمد اركون ـ مفهوم الإسلام. ضمن (محمد اركون ولوي غارديه: الإسلام ـ الأمس والغد، ترجمة علي المقلد، دار التنوير ، بيروت 1983، ص124—126)

والإسلام الدولتي، والإسلام التاريخي، أفضى إلى تحويل الإسلام الدولتي ومايقترن به من جهود تنظيرية منطلقة من الإسلام النظري إلى واحد من طرفيْ تحالف وظيفي تاريخي تمثل طرفه الآخر بالسلطة الدولتية المهيمنة. ويكفي أن نذكر ببعض الأمثلة الفاقعة على ذلك، متمثلةً بعهد المتوكل العباسي، وبعهد "الفقهاء المالكيين الذين كانوا يسيرون في دولة الخلافة الإسلامية وفي ركاب السلطات السلالية التي توالت على المغرب وتونس (و) نصبوا أنفسهم حراساً لما سموه بالسنة" ـ عدْ إلى محمد اركون في موضع سابق من هذا المبحث ـ ، وبالنظام السياسي الأزهري المصري الراهن.

وإذا كنا حاولنا التدليل على بطلان القول بغياب "كنيسة دولتية إسلامية" تاريخاً وراهناً وبأن "العلمانية" في المجتمع العربي تجد أحد مصادرها في الرد عليها، فإننا لم ننطلق ـ في ذلك ـ من ايديولوجيا أوربية تماثلية يبرز التاريخ الأوربي بمقتضاها أنموذجاً ملزماً للتاريخ العربي، وغيره. بل اننا نوسع النظر إلى العلمانية المذكورة، إذ نرى مصادر طرحها عربياً في أمرين اثنين. أما الأول منها فيقوم على انها مشروع سوسيوسياسي بنائي يحقق عملية اصطفاف اجتماعي ديموغرافي جديد منطلق من مهمة الحفاظ على النمط المفتوح والمثمر تاريخياً للعلاقات التضامنية والتنناقضية والصراعية بين الفئات والشرائح والطبقات، ومقصياً النمط المغلَق والمدمر تاريخياً للعلاقات المذهبية الدينية والطائفية والإتنية والإقليمية وغيرها. وبتعبير آخر، يتبلور المشروع السوسيوسياسي البنائي للعلمانية في المجتمع العربي في إقصاء الصراعات، التي تفضي إلى الانتحار الذاتي، وفي تكريس الصراعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والطبقية والثقافية وتثميرها وجعلها الحاسمة في المجتمع المذكور، دون أن يكون ذلك المشروع بديلاً عن هذه الصراعات. ولايخفى على الباحث أن كل الأقطار العربية الراهنة تفتقد هذه الصيغة الحاسمة من أشكال

الصراع، بما في ذلك الأقطار العربية المغاربية عامة، والقطر المغربي الذي ينتمي إليه السيد الجابري من ضمنها.

إن الجابري ينطلق ـ في موقفه التمييزي بين المغرب العربي "الخالي مـن مشـكل العلمانية" والمشرق العربي (السوري خصوصاً) صاحب "المشكل" المذكور ـــ من اعتقاده بـأن المغـرب لايميز بـين العروبـة والإسـلام، ومـن ثـم لايعـرف "الأقليـة" المسيحية التي تعمل ـ والحال كذلك ـ على فصل الدين عن الدولة لتكـوّن لنفسـها كياناً مواطنياً يجعلها جزءاً من "الأكثرية المسلمة"، كما يجعل هذه جزءاً منهـا. [1] وقد ردت فهمية شرف الدين في "تعقيبها" على محـاضرة الجـابري حـول "المثقـف العربي"، حيث تساءلت: "هل ثنائية العروبة والإسلام هي ثنائية شرقية فقـط؟ أنـا لاأرى ذلك. من الممكن أن تكون قضية الإسلام مثارة في المشـرق، ولكـن قضيـة العروبة مثارة في المغرب. فلماذا يوجد مشكل الانتماء العروبي في المغرب؟ يتعلـق الأمر إذن بمشـكل الأقليـات، مشـكلة تمحـور كـل المجموعـات البشـرية في وطننـا العربي، تمحورها حول دولة عربية. ومـن هنـا تـأتي العلمانيـة كضـرورة أساسـية ونهائية لمشروعنا السياسي. فهل صحيح أننا نعيش في دول علمانية؟ هـل يسـمح، في دولة تعتمد على الإسلام كدين وتضعه في دساتيرها، للملحدين مثلاً أن يقولوا رأيهم؟" [1]

بناء على ذلك، نستطيع القول بأن ضرورة العلمانية في المجتمع العربي لاتبرز في أقطاره القائمة على تعددية دينية (مسيحية إسـلامية) فحسـب، وإنمـا هـي تفـرض نفسها ـ كذلك ـ في الأقطار العربية، التي يرى الجابري أنهـا قائمـة علـى واحديـة دينية ومذهبية (إسلامية مالكية مثلاً). ونريد أن نحدد هذا المعطى الأخـير بالنقـاط العقدية التالية:

---

(1) محمد عابد الجابري: المثقف العربي... ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص122. يقول الكاتب على الصفحة ذاتها: "إننا لم نشعر يوماً، نحن المغاربة، بأن هناك فرقاً بين الاثنين...: العروبة والإسلام".

(1) ضمن: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص132.

1. توجد في القطر العربي المسلم ذي الأحادية الدينية المذهبية مؤسسات دينية تمثيلية تفصح عن نفسها بمثابة صنيعة للسلطة الدولتية؛

2. حتى حين تغيب المؤسسات الدينية التمثيلية، يبرز الرأي العام الإسلامي ذو الأحادية المعنية بوصفه بنية قامعة لـ "الخارجين" عليه، مفضياً إلى صراع ديني مدمّر (غير مثمر) بين الفريقين المعنيين؛

3. إن هيمنة ذلك الرأي العام الإسلامي، ذي الأحادية الدينية والمذهبية (المالكية مثلاً)، ممثلاً بـ "الإسلام الشعبي"، تقود إلى تكميم أفواه "الإسلام الفردي"، الذي يحاول ممثلوه من دعاة الحرية في فهم النص الديني إقامة منظومة دينية خاصة بهم تتسم بالحرية وقيمة الضمير الفردي؛

4. تبرز سلطة النص الديني نفسها من حيث هي قابلة للإختراق التأويلي أو التفسيري أو الاجتهادي، بحيث قد يفضي ذلك إلى مشارف العلمانية؛

5. العلمانية ليست مضادة للدين من حيث هو، وإنما هي ضد الدين المموَّه سياسياً، أي الذي يستبدل الصراعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية الايديولوجية بصراعات دينية ومذهبية وطائفية؛ ومن ثم، فالعلمانية تضبط الصراعات المعنية في إطار مدني مشخص يتيح لها أن تظهر وتفعل دون مواربة أو تقمّص في شخصية أخرى، ايديولوجية دينية أو إتنية أو طائفية؛

6. العلمانية هي أكثر من أن تُختزل وتلخص بفصل الدين عن الدولة؛ فهي منظومة من الأفكار والقيم، التي تجمع على النظر إلى العالم دنيوياً ومن منظور تفاؤلي تغييري إنساني؛ ومن ثم، فهي (العلمانية) رؤية فكرية تنطلق من الإنسان المتفرِّد والمتجمع وتفضي إليه، ضمن علاقة حميمة تفاؤلية وفاعلة مع الكون برمته، أي رؤية تتكثف في دنيوة التطلع إلى هذا الأخير؛

7. إن العلمانية، التي تتحفظ على "الدين السياسي"، تنطلق هي نفسها من

السياسة بوصفها **فعلاً قائماً على الإقرار** بالتعددية السياسية والثقافية، ومن ثم على الإقرار بإمكانية التعددية في التعبير عن الحقيقة الفلسفية والسياسية؛

8. إذا كان الدين السياسي ذو التوجه الأصولوي يقوم على **بنية مغلقة** تصادر على إمكانية التعددية في الدين الواحد نفسه كما بينه من طرف وبين المتدينين من أديان أخرى وغيرهم من غير المتدينين من طرف آخر، مؤكداً على استفراده **بالحقيقة وبالسلطة** وبالتفرد بهما، فإن العلمانية تنطلق من **بنية مفتوحة** بكل الأنحاء والاتجاهات، معلنة أن الحقيقة والسلطة هما من حق الجميع، وأن من يعمل على امتلاكهما، بقدر أو آخر، عليه أن يحقق ذلك بجدارة مشخصة وعبر صراع تاريخي وسوسيو ثقافي مثمر مع أطراف المجتمع المتعددة.

أما **الأمر الثاني**، الذي يحدد مصادر طرح العلمانية عربياً، فيقوم على أن هذه الأخيرة تقدم **حلاً عملياً** راهناً لواحد من أكثر المخاطر تفجراً في المجتمع العربي الراهن، وهو بروز الطائفية الدينية و"الأصولوية الدينية" بدعم خفي وأحياناً مباشر من نظم سياسية عربية وأجنبية، بالرغم من المشروعية الاجتماعية التي تمتلكها في الوضعية العربية المشخصة الراهنة. إن ماحدث في لبنان وسوريا ويحدث في الجزائر ومصر والسودان واليمن وغيرها، لم يعد يترك متسعاً للتردد في قبول العلمانية بوصفها واحداً من المداخل المناسبة إلى الإجابة عن ذلك. وهنا، يبرز الحديث عن الديموقراطية وعلاقتها الوثيقة بالعلمانية. فإذا ماضبطنا العلاقة المذكورة، تبين لنا أن الديموقراطية حين تتشخص على صعيد ثنائية الدولة والدين، تكتسب أحد الأوجه الأساسية للعلمانية [1] .

---

(1) أنظر تعقيباً على محاضرة الجابري حول "المثقف العربي..." قدمته زبيدة بورحيل، وتقول فيه مايلي (ص141 من المرجع المذكور ـ المعطيات المقدمة سابقاً): "كيف يمكن أن نتصور الديموقراطية حين لانضعها في إطار الدين والدولة".

وجدير بالملاحظة أن الديموقراطية، بتأكيدها على التعددية السياسية والثقافية والايديولوجية وعلى مبدأ التداول السلمي للسلطة، والعلمانية، كما أتينا عليها، تكونان ركيزتين كبيرتين من ركائز "المجتمع المدني". وإذا ماانطلقنا من أن الفعل السياسي والسوسيوثقافي في المجتمع العربي الراهن مدعو إلى تمثل القاعدة الجدلية التاريخية الذهبية: "العمل هو بقدر مايتيحه الممكن"، فإننا سوف نرى ضرورة الحذر من منزلقين أساسيين على هذا الصعيد، هما الانطلاق من مبادئ عمومية تتصل بالعلمانية والديموقراطية بعيداً عن الوضعية الاجتماعية المشخصة، سواء على صعيد المجتمع العربي ككل أو على صعيد كل قطر عربي بحيث يقود ذلك إلى "سرير بروتكست" أولاً، وإلى التقوقع في خصوصيات جزئية في هذا القطر العربي أو ذاك تحجب الرؤية الشمولية وتؤدي إلى الاعتقاد بأن العلمانية (وكذلك الديموقراطية) منظومتان فكريتان غريبتان عن المجتمع العربي ثانياً، كما نفهم ذلك من الجابري بالنسبة إلى العلمانية جهراً وبالنسبة إلى الديموقراطية على الأقل ضمناً.

ولعلنا نشير، أخيراً، إلى أن للبحث في "العلمانية" عربياً مستوى آخر، هو التاريخي. فهي تجد مصدراً آخر لها في التاريخ العربي الإسلامي. وهنا ينبغي التأكيد على عنصرين من المسألة. يقوم الأول منهما على أن موضوع بحثنا هنا (العلمانية) حتى لو لم نجد له مصادر في التاريخ المذكور ولكنْ كانت له ضروراته الموضوعية والذاتية في المجتمع العربي الراهن، فإن البحث فيه عربياً يمتلك مشروعيته الاجتماعية ومصداقيته المعرفية. أما العنصر الثاني فيكمن في الانطلاق من أن حضور مسألة ما في التاريخ العربي الإسلامي لاينبني ـ بالدرجة الأولى أو فحسب ـ على توفر أدوات التعبير عنه، وبشكل خاص المصطلح المعبر عنه. إن هذا مانواجهه في حالتنا المعنية هنا.

فـ "مصطلح العلمانية" وإنْ كـان غائباً في التـاريخ العربـي الإسـلامي، إلا أن المسـألة الـتي يعبر عنهـا كـان لهـا حضورهـا في هـذا الأخـير حضـوزاً إرهاصيـاً. ولايسعنا ـ في هذه الحال ـ إلا أن نعلن أن "دسـتور المدينـة" أو "وثيقـة الموادعـة"، التي عقدها الرسول محمد مع سكان المدينة من يهود ونصارى ووثنيـين ومسـلمين وغيرهم، ربما كانت التعبير الضمني الأوفـى عـن حالـة العلمانيـة، في حينـه. فهـي عملـت علـى إقصـاء الديـني عـن أن يكـون خـط الحسـم في العلاقـة بـين تلـك الأطراف، وعلى إحالته إلى واحد من شـؤون كـل منهـا؛ في حـين أنهـا أوجـدت نواظم أخرى دنيوية وضعية تضبط تلك العلاقة ممثلةً (أي النواظم) بالوثيقة ذاتهـا أو بالدستور ذاته [1] .

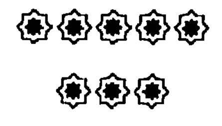
إن ذلـك يجعلنـا نـرى في العلمانيـة، في صيغتهـا الإرهاصيــة البسـيطة، أحـد الأشكال الذهنية التي تمخض عنها التاريخ العربي الإسلامي نفسه؛ ممـا يفضـي إلى اعتبارها إرثاً حضارياً عاماً ومشتركاً ـ على الأقل وضمـن معرفتنـا الراهنـة ـ بـين عدد من الشعوب، وليس حكراً أوربياً. إن أوربا الحديثة وإن أسـهمت في صـوغ المسألة المذكورة اصطلاحياً ومعرفيـاً ومنطقيـاً، إلا أنهـا تبقـى ـ بهـذا الاعتبـار ـ مرحلة من مراحل مرت بها تلك الأخيرة. ولكن هــذا الإقـرار بـالمعطى التـاريخي المعني لاينبغي أن يقود إلى الاعتقاد بأن هنالك نماذج أو نموذجاً تاريخياً يملي نفسـه معرفياً وايديولوجياً على الواقع العربي الراهن، الذي عليه ـ في حال الإملاء هذا ـ أن ينصاع إلى ذلك النموذج.

إن الواقع المذكور هو الذي يملي نفسه على كل النماذج المستنبطة من المـاضي العربي والعربي الإسلامي، كما من الماضي والحاضر الغربيين والعالميين.

---

(1) أنظر هذه الوثيقة ضمن: السيرة النبوية لابن هشام ـ في مجلدين، المجلد الأول بجزئين، الجزء الثاني، ص106 ـ108، تقديم وضبط طه عبد االرؤوف سعد، بيروت 1975.

إن ماقد نأخذه من تلك الأبعاد الزمانية التاريخية، عليه أن يمر عبر مساءلة الواقع العربي المعني بمقتضى جدليات التواصل والتفاصل، والفكر والواقع، والداخل والخارج. وقد أشرنا، في موضع سابق من هذا المبحث، إلى أن تلك المساءلة تتجلى بصيغ متعددة ومتنوعة، تبرز الثلاث التالية في مقدمتها: الاستلهام التراثي، والتبني التاريخي، والعزل التاريخي.



4

الجابري مدشّناً لـ"مشروع إسلامي تأصيلي"!

في هذا المعقد من المسألة، نواجه **استطالات جديدة مدهشة** للمنظومة الفكرية السياسية الجابرية، التي وجدناها قائمة على الأخذ بـ "الديموقراطية" بوصفها "نابعة من القومية العربية نفسها كفكرة وكشعار"، وعلى إدانة "العلمانية" التي تتضمن – فيما تتضمن – مبدأ فصل الديني عن السياسي الدولتي (فصل اللاهوتي عن السوسيوتاريخي). تلك الاستطالات الجديدة تفصح عن نفسها في تصور **"النموذج الأمثل الإسلامي"** كمنطلق "نموذجي" للمشروع العربي النهضوي، في وجهه الفكري السياسي. يقول الجابري: "إن المسار العام الذي ساد وطغى في التجربة الحضارية العربية الإسلامية، والذي هو موضوع النقد هنا، يجب أن لاينسينا ذلك (النموذج الأمثل) الذي برزت كثير من ملامحه خلال مرحلة الدعوة المحمدية"[1] .

ويبلور الجابري ذلك التصور عبر مفهوم "تأصيل الأصول" للخلوص إلى "الحل النموذجي" في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. فهو يعلن "أن إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام يجب أن تنطلق من إعادة تأصيل الأصول التي تؤسس النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية (وأمرهم شورى بينهم) (وشاورهم في الأمر) (أنتم أدرى بشؤون دنياكم) (كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته). وإعادة تأصيل هذه الأصول يتطلب كخطوة أولى إقرار

---

(1) محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي ـ محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1990، ص366.

المبادئ الدستورية التي تجعل حداً لمثل ذلك الفراغ الدستوري الذي برز واضحاً في أواخر عهد عثمان والذي جسمته الثغرات الثلاث التي تحدثنا عنها"[1].

ههنا، ينتقل الجابري باتجاه حقل ايديولوجي معرفي يقف في تعارض ابيستيمولوجي حاد مع الحقل الذي انطلق منه في مناقشته لـ"الديموقراطية" في المشروع العربي النهضوي المحتمل. فلقد تحدد الحقل الايديولوجي المعرفي الأول بكون الكاتب رأى في الوضعية العربية الراهنة المشخصة منطلقاً لصوغ منظومة ايديولوجية معرفية ـ سياسية تستجيب لاحتياجات هذه الوضعية وتتطابق معها عموماً، بغض النظر عن كيفية تجلي هذه المنظومة.

فإذا كان الجابري في حقله الايديولوجي المعرفي الأول قد انطلق، ضمناً، من ضرورات الجدلية بين التواصل والتفاصل والواقع والفكر والداخل والخارج، فإنه – في حقله الآخر – يطيح بموقفه هذا، منتهياً إلى مشارف انتهاك تلك الجدلية، ومن ثم إلى انتهاك السياق التاريخي (العربي الإسلامي) لصالح مايعتبره الجابري "المرحلة الذهبية ـ النموذجية" في هذا التاريخ. هكذا، يلف السيد الجابري على هذا الأخير، مفضياً إلى "الجيتو السلفوي ـ الأصولوي" بشعاره الأقصى: الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف!

وحيث ينجز الجابري هذه الخطوة، فإنه يكون قد انحاز للمشروع الأصولوي الإسلامي القائم على ابتعاث "الماضي الذهبي ـ النموذج الأمثل" كحل للإشكالية النهضوية العربية المعاصرة. إنه يفعل ذلك، بعد أن كان قد أدان "ابيستيمولوجياً وايديولوجياً" المرجعية السلفوية الدينية والمرجعية السلفوية الأوربية؛ بغض النظر – الآن – عن أنه لم يخرج في إنتاجه الفكري عن المرجعية الثانية، كما لاحظنا في حينه.

---

(1) محمد عابد الجابري: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص367.

إن الجابري، هنا في حقل الفكر السياسي التأسيسي، ينحاز للمشروع الإسلامي الأصولوي الراهن، أي لـ "العقل المستقيل"، بل يستسلم له. والحقيقة، إن هذا الموقف ليس جديداً عنده. فالرجل أعلن عام 1977، بوضوح، عن "انتمائه الديني الأشعري،" أي انتمائه لـ "العقل"، الذي اعتبره في كتابات أخرى له "العقل المستقيل والمنتحر"، وهو "العقل الأشعري" [1]. ولعلنا إذا "آلفنا" بين الانتماء الأشعري الجابري وبين دعوة الجابري للعودة إلى "النموذج الأمثل" في الفكر السياسي الإسلامي، فإننا نستطيع أن نضع يدنا على شخصية الكاتب المذكور على نحو أقرب إلى الدقة، التي يقتضيها الأمر: إنه الرجل الذي تتشابك في شخصيته مرجعيتان اثنتان كبريان تشابكاً تلفيقياً ثأرياً لاتكون الغلبة النهائية لواحدة منهما على نحو عمومي وكلي، بقدر ماتتاح هذه الغلبة للواحدة منهما وفق مقتضيات الحال المشخص في المجتمع العربي عربياً وإسلامياً وعالمياً؛ ونعني بذلك المرجعية الإسلامية السلفوية والمرجعية الأوربية المركزوية.

وبذلك، فالمشروع العربي النهضوي الديموقراطي، الذي يقوم عند الجابري على التأسيس للديموقراطية من موقع القومية العربية والوحدة العربية التي وإن كان "العقل ضدها فهو معها"، [2] وكذلك الذي يتأسس على "نقد العقل العربي" عقلوياً لاتاريخياً، نقول، إن هذا "المشروع" يتصدع لصالح "مشروع" جديد، هو

---

(1) عدْ إلى ذلك ثانية، ضمن: محمد عابد الجابري ـ الصحوة الإسلامية، موقفها من الثقافة المعاصرة، المعطيات المقدمة سابقاً.

(2) عن: العفيف الأخضر ـ ضرورة تدمير عوائق الفكر التقليدي السحري المعرفية. ضمن (كتاب قضايا فكرية ـ الكتاب الخامس والسادس عشر، يونيه ـ يولييه 1995،ص39). وبنص الجابري المأخوذ عن هذا المرجع، نقرأ مايلي: "حتى لو كان العقل ضد الوحدة العربية فأنا معها". وبغض النظر عن "الوحدة العربية" التي يتحدث عنها الجابري هنا بلغة الايديولوجي المتحمس، والتي تحدث عنها في مجال آخر (أتينا على ذلك في موضوع آخر من هذا الكتاب) بلغة العاشق الصوفي الذي يرى في الشروط والظروف الموضوعية عائقا لها، نلاحظ كم هي احتمالات الاضطراب في الخطاب الجابري العقلوي ثم الإسلاموي. ولعل هذا وغيره هو الذي جعل العفيف الأخضر يصف الجابري بأنه "المتحرر من كل منهج معرفي والمسلح بمبدأ اللذة ونرجسية القبلية". (المرجع السابق مع معطياته المذكورة).

"المشروع الإسلامي السلفوي" المنطلق من قاعدته الكبرى: "النمـوذج الأمثـل في بواكير الإسلام".

على ذلك النحو، انفلت عقال الفكر الجابري مـرةً فمرة: إن الرجـل يتخلى عن "العقل" ونقده العقلوي له، الذي تكرس بـ "تكوين العقل العربـي" و"بنيـة العقل العربي" وقاده إلى الانتحار والتهشـم باسـم قطيعـة متحـدرة مـن النزعـة الإبيستيمولوجية النَّغلة (الابيستيمولوجوية)، ليتخلى معه عن "المشروع العربي الديموقراطي" الذي طرحه أعوج (بعيداً عن العلمانية)، واصـلاً ـ بذلـك ـ إلى مسك الختام ممثلاً بـ "المشروع الإسلامي التأصيلي" بركنه الأقصى، "النمـوذج الأمثل ـ الإسلامي الباكر". وعبر هذا وذاك، يكون الجابري كذلك، قـد أطـاح بـ "العقل العقلـي" ـ على إيجابه وسلبه جابريـاً ـ ليعلـن، أخـيراً، سيادة العقـل المستقيل" في سدة الموقف الفكري.

وقد حدا ذلك كله ببعض الباحثين إلى إعلان "إخفاق المشروع الفكـري"، الـذي عمل الجابري (وغيره من المفكرين المغاربيين) على صوغـه في السـنوات المنصرمـة الأخيرة. فقد كتب حكيم بن حمودة، على هـذا الصعيـد المغـاربي العـام، مـايلي: "لقد حاولنا... الوقوف بعجالة على أوجه القصور في المشروع الفكـري المغـاربي وبـالخصوص عجـز هـذا المشـروع وإخفاقـه في التصـدي لنمـو العقـل المسـتقيل والمشروع الأصولي في بداية السبعينات. ويمكن القول... أن هـذا القصـور يكمـن في الاختيارات المنهجية لجل المفكريـن في المغـرب العربـي (ومنهـم محمـد أركـون وهشام جعيط ومحمد عابد الجابري) وبخاصة الخيار الابيستيمولوجي وخيار النقـد الخارجي... إلا أنه بالرغم من أهميته، فالخيار الابيستيمولوجي يشكل أحد أوجـه القصور في الفكر المغاربي باعتبـار عجـزه عـن ربـط الديناميكيـة الفكريـة بحركـة

الصراع الاجتماعي... أما وجه القصور الآخر فيكمن في الاختيار المنهجي الثاني أي النقد الخارجي... أما نقد العقل العربي فقد أخذ منحى القراءة التاريخية النقدية للمشروع السياسي للعقل المستقيل أي نموذج الإسلام الأول كمدى ومجال لتجاوز أزمة المجتمعات العربية... وقد نتج عن هذا التعامل تغليب الآراء والقناعات الايديولوجية للمفكرين على مبادئ التحليل العلمي... لذلك وجبت هذه الدراسة لفهم أسباب القصور والبدء في التفكير في مشروع فكري نهضوي عربي آخر يكون هدفه نقد العقل المستقيل ومشروعه السياسي عبر بناء فكر عربي متحرر من سلطة النص ينطلق من الموروث العربي الإسلامي ومتفتح على الفكر الإنساني العالمي بارتباط بمشروع التحرر الاجتماعي والاقتصادي والسياسي". [1]

والباحث المذكور صاحب النص الأخير ينطلق من أن إخفاق المشروع الفكري المغاربي يفصح عن نفسه فيما قدمه هشام جعيط ومحمد عابد الجابري وآخرون من طرف وفيما قدمه عبد الله العروي وآخرون من طرف آخر. فـ"لئن اختار الجابري وجعيط نهج المصالحة مع الفكر السياسي الأصولي من خلال الدعوة إلى إحياء النموذج الأمثل ولو باختلاف،... فإن عبد الله العروي اختار (مشروعاً) منبتّاً عن هذه المجتمعات (العربية) ويقتصر على دعوتها إلى تبني مشروع الحداثة الأوربية دون النظر إلى خصوصياتها". [1] بيد أن حكيم بن حمودة في إشارته السابقة إلى إخفاق المشروع الفكري للمفكرين المغاربة المذكورين (ولعله من الأدق الا نختزل المشروع الفكري العربي الذي يطرحه مفكرون مغاربة

---

(1) حكيم بن حمودة: بعض الفرضيات الأولية حول قصور الفكر المغاربي. ضمن(كتاب قضايا عربية ـ الكتاب الخامس والسادس عشر، المعطيات المقدمة سابقاً، ص135).

(1) حكيم بن حمودة: المرجع السابق مع معطياته المذكورة ذاتها.

بما قدمه أولئك الثلاثة، جعيط والجابري والعروي)، وفي اقتراحه التفكير في مشروع نهضوي عربي آخر ينطلق من الموروث العربي الإسلامي، يهمل أمراً ويدع أمراً آخر، دون تعميق وتدقيق. أما الأمر الأول فيتمثل في أن "البدء" بالتفكير بالمشروع "الجديد" ليس بدءاً مطلقاً يتجسد بصفر ما، وإنما ينطلق مما يسميه هو "المشروع الفكري المغاربي المخفق" ذاته (إضافة إلى ماهو قائم على هذا الصعيد في المشرق العربي)، مع الحرص على امتلاك اللحظات الهامة والمضيئة فيه، خصوصاً منها بعض مايتصل بالنقد الابيستيمولوجي للفكر العربي تاريخاً وراهناً. لكن مايتعلق بالأمر الآخر يقوم على التحفظ على القول بأن مشروعاً نهضوياً عربياً "جديداً ـ بديلاً" **ينطلق** من الموروث العربي الإسلامي.

إن انطلاقاً من "الموروث" المذكور **يجدد** الإشكالية المنهجية العنيدة، التي واجهناها لدى الجابري في مناقشته للتيار السلفي الديني وللتيار الأوربـاوي (المركزوي). إذ إن الإقرار بذلك يفضي إلى التفريط بـ "الوضعية الاجتماعية المشخصة الراهنة" بمثابتها حكما على التيارات والمواقف والنظريات، التي تواجهها أو تخترقها أو تتماهى معها أو تقيم تثاقفاً نديّاً معها الخ... أولاً، وبوصفها القناة التي تمر منها وعبرها **المنطلقات** لمشاريع فكرية وسياسية وسوسيواقتصادية وغيرها.

إن مناقشة القصور المنهجي والنظري والايديولوجي المزمن، الذي يخترق الكتابات الجابرية وغيرها مما يدخل في سياقها، تبدأ من موقع الوضعية الراهنة تلك وفي ضوئها؛ مما يسمح بتجاوز المرجعيات الثلاث، السلفية (السلفوية) بكل مناحيها وتوجهاتها، والمركزوية الأوربية (أو الإفريقية أو الآسيوية الخ...)، والتلفيقية (التلفيقوية) في محاولتها الجمع بين مالايتسق تاريخياً وبنيوياً (كمن يحاول الجمع بين الزيت والماء).أي إن الوضعية الاجتماعية المشخصة الراهنة عربياً في

توجهها الاستاتيكي والديناميكي، هي التي تمثل معيار النظر والمنطلق والتوجه لما ينبغي أن ينجز على صعيد مشروع عربي نهضوي حائز على مايقتضيه من جدارة تاريخية واجتماعية ومنطقية علمية.

****

إن أصولوية الجابري الإسلامية العتيدة لاتأتي على نحو مفاجئ وغريب عن سياق نمط تفكيره المنهجي. فتشققُ هذا الأخير واضطرابه وتناقضه بصورة ملفتة، كما لاحظنا ذلك جزئياً فيما سبق، والاحتمالات التي ينطوي عليها ذلك التفكير للوقوع في المواقف المعاكسة لمواقفه المعلنة، إن هذا وذاك عملا على تسهيل الطريق باتجاه المثول أمام "النماذج المثلى" المتعالية على التاريخ، وبالتالي المقدسة. فمن طرف، لوحظ أن الجابري يعلن مالايضمر: إنه في الخطاب المعلن مضاد للعقل الأشعري، "عقل الهزيمة المستقيل والمنتحر"؛ ولكنه في الخطاب المضمر هو هذا العقل إياه. ويبدو أن تكوينه الايديولوجي الديني منذ "نعومة الأظفار" واقترابه من "السلطة المقدسة" لاحقاً، فعلا فعليهما على صعيد ذلك؛ يضاف إلى ذلك أن الضغط المتنامي للأصولوية الإسلامية في المغرب العربي جعل الرجل يراجع حساباته لصالح مشروع إسلامي (عربي: نافلاً) يستمد "مصداقيته" من "مثل أعلى"، يُراد له أن "يؤصَّل" بنحو أو بآخر.

ومن طرف آخر، فإن الجابري كان قد أوصلنا ـ في بحثه الابيستيمولوجي لتكوين "العقل" العربي و"بنيته" ـ إلى أن هذا الأخير محكوم بعلاقة توتر عاصف بين "بداياته الباكرة التكوينية" ومساراته ونتائجه "البنيوية التاريخية".

وحيث يكون الأمر كذلك، فإن تضاداً يعلن عن نفسه بين "التكوين" و"البنية" ، أي بين التاريخ واللاتاريخ. وهذا من شأنه أن يضعنا أمام ثنائية النهضة والسقوط الميتافيزيقية، العريقة في الايديولوجيا الدينية الغيبية والمتأصلة فيها. وهنا ـ وللمفارقة التاريخية والمنطقية الفاقعة ـ يلتقي الجابري مع سيد قطب وتلميذه حسن حنفي، في أحد توجهاته الأساسية.

إن الهوة التي تفصل بين "عصر التدوين" و"نتائجه" وتميزه عنها هي هوة مابين

الأقصى والأدنى، الأقصى باتجاه السابق واللاحق. وهنالك سمة أخرى لعصر التدوين المذكور تقوم على كونه المعيار اللغوي والنظري والقيمي لما قبله (العصر الجاهلي) ولما بعده (العصور اللاحقة). وهو، بهذا، ماكان "الجاهليون" يطمحون إلى التوصل إليه، ليمتلكوا الوعي السعيد بلغتهم ونظرهم وقيمهم؛ وماكان "اللاحقون" قد افتقدوه، واكتسبوا، بذلك، الوعي الشقي به. ويمكننا، هنا، أن نستبدل، بسهولة، مقولة "اللاحقين" بمقولة سيد قطب "الجاهليين"، لنغدو أمام ثلاثية سيد قطب والجابري الميتافيزيقية: الجاهلية الأولى، وجاهلية القرن العشرين أو الواحد والعشرين الوشيكة، ومابينهما (عصر التدوين بباعثه الأول الأصل - الإسلام المحمدي الباكر صانع النموذج الأمثل). وقد أشار أحد الباحثين، وهو عاطف أحمد، إلى أحد أوجه هذه المسألة، حين كتب، منطلقاً من نص للجابري في "تكوين العقل العربي": "عصر التدوين هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدد به ماقبله (على مستوى الوعي العربي). فصورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام والقسم الأكبر من العصر الأموي إنما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين، وهي نفسها التي نسجت صورة مابعد عصر التدوين. وليس العقل العربي في واقع الأمر شيئاً آخر غير هذه الخيوط"[1].

۞۞۞

والآن، إذا تفحصنا مادعاه الجابري "النموذج الأمثل"، الذي يراه مجسماً بالوصايا التالية (وأمرهم شورى بينهم، وشاورهم في الأمر، أنتم أدرى بشؤون دنياكم، كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)، والذي يدعو إلى تأصيله كي

(1) عاطف أحمد: نقد العقل العربي ـ قراءة في "التكوين" و"البنية". ضمن (كتاب قضايا فكرية ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص64). أما النص الجابري الذي يعتمده الباحث، فهو التالي: "وعصر التدوين بالنسبة للثقافة العربية هو بمثابة... (الحالة) - الأساس. إنه الإطار الذي يشد إليه، وبخيوط من حديد، جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف تموجاتها اللاحقة... إلى يومنا هذا. ليس هذا وحسب، بل إن عصر التدوين هذا،...، هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدد به ماقبله (على مستوى الوعي العربي بطبيعة الحال). فصورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام والقسم الأعظم من العصر الأموي إنما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين، هي نفسها الخيوط التي نسجت صور مابعد عصر التدوين. وليس العقل العربي في واقع الأمر شيئا آخر غير هذه الخيوط بالذات...". (محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص62).

يقدم ترسانة المشروع النهضوي الإسلامي (العربي هنا: نافلاً)، فإننا نتبين فيه - أولاً - تكريساً لعودة ماضوية (أصولية) إلى الماضي الإسلامي كمنطلق للمشروع المذكور؛ كما نواجه فيه - ثانياً - محاولة لتكسير سياقات الأزمنة التاريخية واختزال هذه الأزمنة إلى واحد منها؛ أما ثالثاً وأخيراً، فإن ذلك يعني - بالخط العريض - دعوتنا إلى اكتشاف أسئلتنا والأجوبة عليها في الزمن الذي تُختزل الأزمنة إليه، أي العصر السابع: الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف! ذلك لأنهم امتلكوا الأسئلة والأجوبة الأمثل على صعيد مانحن مأزومون به ومنه.

إن التدقيق في هذا الذي يقدمه الجابري، في حقل الفكر السياسي وباتجاه مشروع نهوض جديد في العالم الإسلامي العربي، يثير أمرين كلاهما يفضي إلى أن الرجل خرج خروجاً قطعياً مكرساً - وليس خروجاً مضطرباً مذبذباً كما كان الحال في كتاباته العقلوية - عن التاريخية العقلانية النقدية. الأمر الأول يفصح عن نفسه في استخدام الجابري معجمية ايديولوجية لم تعد تنتمي إلى هذا العصر، عصر الحرية والديموقراطية والمساواة والعقلانية. فهو ينطلق من مصطلح "الرعيّة" وماتستلزمه من وجود "راع" يرعاها. وإذا مابدا أن هنالك "إضافة" ينبغي أن تضاف إلى ذلك المصطلح ولاحقه، وهي أن الجميع راع ورعية، فإن الإضافة ترتد إلى وراء، إذا لاحظنا أن المسألة تقوم - أساساً - على إلغاء "المواطنة الحرة" المسؤولة حقاً. فأنْ يكون الكل راعياً ورعية، يظل أمراً مشروطاً في دائرة فهم التراتب الهرمي السياسي الديني والانصياع له، وذلك من الموقع المتمم لذلك المبدأ، وهو "أطيعوا الله والرسول وأولي الأمر". وقد حدث ذلك حقاً في نطاق تلك الدائرة. وكان على الخارجين منها وعليها من المؤمنين أن يلقوا جزاء ما فعلوه، إذا كانت السلطة قادرة على تنفيذ ذلك.

بالطبع، كان هنالك من أكد على مقولة "الراعي رعية والرعية راعياً، دونما محاولة لربطها بالمقولة المتممة "أطيعوا الله والرسول وأولي الأمر"، واصلين - بذلك - إلى نمط من المساواة الدينية بين الحاكم والمحكوم. وقد كان على

أولئك أن يواجهوا الحرب والعداء، إلا في حالات استثنائية كان على مبدعيها أنفسهم من الحكام (مثل عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز) أن يدفعوا ثمنها. **ومع ذلك كله**، ليس من شأن تلك الحالات الاستثنائية أن تشكل بالنسبة إلى عصرنا إجابات على فكرنا السياسي، وإن كانت قادرة على أن تظل موضع "استلهام تراثي" عميق يحفزنا على التقدم والتماسك التاريخيين.

أما الأمر الثاني فيتمثل في موقف الجابري من "الشورى". على هذا الصعيد، يكتب الباحث مايلي: "إن (الكلام) في الديموقراطية كنظام للحكم يفرض قضية مصدر السلطة وشكل الدولة، هذا في حين أن (النظام الأمثل) للحكم في التصور العربي - الإسلامي هو النظام الذي يقيمه (المستبد العادل) ويتحقق من خلاله"[1]. إن هذا الشاهد الجابري يتحدر من العام 1982. ويتابع الكاتب معقباً على كلام يثبته في[2] للإمام محمد عبده وهو أن الاستبداد المقيد "**غير ممنوع في الشرع ولا في العقل، بل هما على وجوبه**" : "**إنه الشورى بالذات**، الشورى التي تقوم على (مناصحة الأمراء) وهي (واجب شرعي)".

من ذلك، نستخلص وجهة نظر الجابري حول "الشورى" وحول العلاقة بينها وبين "الديموقراطية". هاهنا نواجه التقريرات التالية:

1. الشورى هي التجسيد "لنظام الحكم" في الإسلام، وهي قاعدة فكره السياسي؛
2. الشورى هي "النظام **الأمثل**" للحكم في التصور العربي الإسلامي؛
3. "**الاستبداد المقيد**" هو "الشورى **بالذات**"، وهي تقوم على "**مناصحة** الأمراء"، كما أنها "واجب شرعي".

إن وجهة النظر هذه في "الشورى" يتخلى الجابري عنها في مرحلة لاحقة،

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر - المعطيات المقدمة سابقاً، ص95.
(2) المرجع السابق نفسه، ص78.

حيث يتخلى عن "الديموقراطية"، كما أوضحها هو نفسه؛ ويتخلى معها عن "مشروعه العقلوي"، ليأخذ بـ "الشورى" وبـ "العقل المستقيل ـ الأشعري الأصولوي". ففي مقالة نشرها الجابري في جريدة "الاتحاد" الخليجية، يعيد الاعتبار لـ "الشورى"، وذلك عبر التمييز بينها كمعلّمة فقط وغير ملزمة" وبينها "كملزمة وكحق للأمة".

وقد كتب في ذلك مايلي: "إن الفقهاء والمفسرين القدماء الذين قالوا إن الشورى معلمة فقط وغير ملزمة إنما فكروا فيها، لامن زاوية أنها حق للأمة، بل فقط من زاوية أنها صفة في الحاكم مرغوب فيها. وقد تحرج بعضهم من القول ان الشورى واجبة حتى لاينصرف فعل الأمر إلى الوجوب في قوله تعالى مخاطباً نبيه (وشاورهم في الأمر). ولاشك في أن هذه النظرة لمسألة الشورى محكومة بكونها تراعي مامضى ولاتنظر إلى مايجب أن يكون. أما إذا نظرنا إلى الشورى انطلاقاً من (المفكر فيه) في عصرنا، أي بوصفها حقاً للأمة، فإن جميع الاعتراضات التي وجهت في الماضي للقائلين بأن الشورى ملزمة ستصبح غير ذات موضوع. ذلك لأن تلك الاعتراضات إنما كانت تمليها ـ على من فكر فيها بحسن نية ـ الرغبة في تجنب القول بأن الشورى واجبة على النبي، لأن مقام النبوة لاتليق به مقولة الوجوب". ويخلص الكاتب من ذلك إلى تقرير مايلي: "أما إذا تركنا الماضي جانباً ونظرنا إلى الحاضر والمستقبل فإن لاشيء يمكن أن ينزع من الشورى كونها حقاً للأمة بنص القرآن والسنة" [1] .

إن مايلاحظ، هاهنا، يكمن في أن الجابري يقع في إشكال منهجي ونظري محرج وذي حساسية ايديولوجية. فهو من طرف، يرغب أن يحافظ على "عصريته"؛ ولكنه من طرف آخر ومن موقع توجهه الإسلاموي الجديد "القديم"، لايتلكأ عن اللجوء إلى مقولة دينية سياسية تعود إلى قبل مايزيد على ألف

---

(1) محمد عابد الجابري: الشورى... بين النص والتأويل ـ ضمن جريدة (الاتحاد ، أبو ظبي، فبراير 1994، ص24).

وأربعمائة سنة، ليقدمها حلاً ناجزاً للنظام السياسي العربي الراهن وما يؤسسه من فكر سياسي. وهو إذ يفعل ذلك، فإنه لاينسى أن يدعو الله ليبسر لـ "الأمة" ذلك: "نأمل ونطلب من الله أن ييسر لهذه الأمة مجدداً في مستوى مشاكل ومهام العصر الحديث"[1].

وبغض النظر عن ذلك، فإن القول بالشورى "كحق للأمة" ليس من شأنه أن يفضي إلى شيء مكافئ للديموقراطية. إذ ماذا يعني أن "تُستشار الأمة" وأن تكون "الاستشارة" هذه ملزمة؟ إن الإجابة عن هذا التساؤل نستقيها ـ في شكلها الأولي والمبسّط ـ من كلام للمنور النهضوي قاسم أمين، هو التالي: "ربما أن هذا الخليفة (أو ذاك) كان يحكم بعد أن يبايعه أفراد الأمة، وأن هذا يدل على أن سلطة الخليفة من الشعب الذي هو صاحب الأمر، ونحن لاننكر هذا، ولكن هذه السلطة التي لايتمتع بها الشعب إلا بضع دقائق هي سلطة لفظية. أما في الحقيقة، فالخليفة هو وحده صاحب الأمر، فهو الذي يعلن الحرب.ويقرر الضرائب ويضع الأحكام ويدبر مصالح الأمة، مستبداً برأيه غير مؤمن بأن الواجب عليه أن يشرك أحداً في أمره" [2]. ونضيف إلى ذلك قولنا بأنه حتى لو شكل الحاكم "مجلساً استشارياً"، فإن الأمر لايعدو أن يكون أمراً صورياً أو ـ في أحسن الأحوال ــ أمراً "مفيداً"، ولكن إلى الحد الذي لايتعارض مع مصالح الحاكم ومن حوله. وإذا ماتجاوز الأمر ذلك، أي إذا ماكان "المجلس الاستشاري" حقاً مجلساً منتخباً من "الأمة" ومتمتعاً بحقوق المشاركة في صنع "القرار" وفي مراقبة تنفيذه، فإننا نكون قد خرجنا من دائرة "الشورى"، ودخلنا الحقل الدستوري الديموقراطي. أما هذا الأخير فهو ذلك الذي لابد أن يتضمن ـ على الأقل ـ الإقرار بأن مصدر السلطة هو الشعب ـ بكل فئاته وطبقاته وشرائحه ـ أولاً، وبأن مبدأ التعددية السياسية والتنظيمية والثقافية

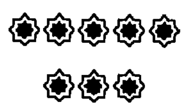
(1) محمد عابد الجابري: الصحوة الإسلامية ـ موقفها من الثقافة المعاصرة، المعطيات المقدمة سابقاً، ص8.
(2) عن: البرت حوراني ـ الفكر العربي في عصر النهضة. وقد أورد الجابري هذا النص في كتابه: الخطاب العربي المعاصر ـ المعطيات المقدمة سابقا، ص80.

وغيرها حق مصون للجميع نساءً ورجالاً، بمن فيهم المخالفون لدين الأكثرية على نحو من الأنحاء وبصيغة المساواة الدستورية التامة ثانياً، وبأن المجالس الدستورية والتشريعية التي يضعها "مجلس الأمة ـ الشعب" هي السلطة العليا الضابطة حتى لسلطة الحاكم الأعلى ثالثاً.

لقد كان الجابري مصيباً، حين أعلن ـ في مرحلة طرحه مشروعه العقلوي النقدي ـ على لسان محمد عبده أن "الاستبداد المقيد غير ممنوع في الشرع ولافي العقل، بل هما على وجوبه"، وحين علق على ذلك قائلاً: إن هذا هو "الشورى بالذات". لكنه، الآن، يتجه حثيثاً نحو التماهي مع المشروع الإسلامي الأصولوي، بل يلحف في ذلك. إن وقع الأحداث العظمى التي يعيشها الوطن العربي والعالم، بأشكال وأنماط لم يعرفها التاريخ العربي والعالمي، يصم آذان المثقفين والمفكرين والكتاب ويُفقد الكثير منهم صوابهم؛ فيبحث هؤلاء الأخيرون عن الخلاص، فلا يجدونه "إلا خارج" تلك الأحداث. وهنا الطرافة الإشكالية الرعناء: فبالرغم من أن أولئك يدعون "الأمة" للإنسلال من سياقها التاريخي كشرط لاكتشاف أجوبة على أسئلتها، فإنهم ـ في ذلك بالذات ـ يمارسون دعوتهم تلك بفضل ذلك السياق التاريخي وبفعل مُحبطاته ونكساته. بيد أن هذا الموقف ربما يغطي أكثر من ثلاثة أرباع "الحقيقة الراهنة" أو ثمانين بالمائة منها أو تسعين أو خمسة وتسعين. أما ماتبقى من "الحقيقة الضائعة أو المضيّعة" فهو قادم على أجنحة نجمة الصبح، تلك النجمة التي لايكتشفها ولايراها ولايقترب منها وتقترب منه إلا من دخل غمار الوضعية العربية المشخصة تاريخاً وراهناً، ومِنْ أعرضِ أبوابها وأكثرها خطراً، ولكنْ كذلك أكثرها انفتاحاً على احتمالات الخروج من "الأزمة التاريخية البنيوية"؛ نعني بذلك العلمانية التنويرية مقابل الأصولوية الظلامية، والديموقراطية مقابل الاستئثار بالسلطة والثقافة، والعقلانية التاريخية النقدية مقابل الهوّس اللاتاريخي.

وقد نلاحظ أن أحد مظاهر القلق في الموقف الجابري يعبر عن نفسه بصيغة النوسان بين "الشورى" و"الديموقراطية". ففي الوقت الذي أكد الكاتب فيه على "المنظومة السياسية الشوروية" كحق "للأمة بنص القرآن والسنة"، ألح كذلك على أن "الشورى" لايفيد الأخذ بها "بمعنى الوجوب". ويعلن أن هذا "هو المضمون الذي يقدمه لنا الرأي السائد في المرجعية التراثية عن مفهوم الشورى، وهو مفهوم يندرج في دائرة (مكارم الأخلاق) و(محاسن العادات) وليس في دائرة الفروض والواجبات... وإذاً فالشورى غير والديموقراطية غير..." [1]. ويقطع الكاتب ــ في النص نفسه ـ بصورة حاسمة مع مفهوم الشورى ليؤكد "على أننا نؤمن إيماناً، ليس بالعاطفة وحدها بل بالعقل أيضاً، أن الديموقراطية في الوطن العربي، هي اليوم أكثر من أي وقت مضى ضرورة لامن أجل التقدم وحسب، بل أيضاً من أجل الحفاظ على الوجود العربي ذاته" [2] .

إن ذلك، مجتمعاً وعلى صعيد مانحن بصدده، يدعونا إلى ألا نقطع في الموقف من التحول الذي يطرأ على كتابات الجابري، أي في مايقطع معه ومالايقطع ؛ وإن كنا نلاحظ أن هنالك رجحاناً لصالح التخلي عن "المرجعية العقلوية الأوربية" تخلّياً ايديولوجياً باتجاه "مرجعية إسلامية" تقوم على تصور "النموذج الأمثل"، كما سيأتي معنا لاحقاً ببعض الإفاضة، وعلى نحو يبقيه في حقل ابيستيمولوجي واحد، هو السلفوية كمرجعية حاسمة لعمله.



(1) محمد عابد الجابري: الديموقراطية وحقوق الإنسان ـ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994، ص43، 44، 45.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص48.

دهاء التاريخ والعقل، أو خاتمة وعودٌ على بدء!

❶

من الاستشراق - الاستغراب إلى: الانتظام في هيمنة الغرب

كان ماقدمناه، هنا، بحثاً في عدد من المسائل في الإنتاج الفكري الجابري، رأينا أنها تقدم محوراً يغطي ماأردناه عنواناً لهذا البحث. وقد اتبعنا في سبيل ذلك طريقين اثنين كلاهما يفضي إلى الآخر، وهما التاريخي والمنطقي. فعبر الثاني، استطعنا وضع اليد على "ناتج القول" الجابري فيما نحن بصدده؛ بينما عملنا عبر الطريق الثاني على تسقّط المسارب التاريخية المركّبة والمعقدة، التي أدت إلى ناتج القول المذكور.

وإذا كنا ندرك أن عملية نشوء الفكر وتبلوره وتوضّعه تشتمل على ذينك الطريقين على نحو تضايفي يبرز بالتاريخي منطقياً وبالمنطقي تاريخياً، فإن ماتتبينه على صعيد المسائل المأتي عليها، هنا، يقوم على خصوصية بالغة الطرافة والرهافة ضمن العلاقة التضايفية إيّاها بين التاريخي والمنطقي. أما هذه الخصوصية فتفصح عن نفسها، لدى الجابري، في أنه يقفز قفزاً في سيره الفكري. ومن أجل إيضاح ذلك، نستعيد ماأتينا عليه، في موضع سابق، من أن وقع الأحداث العربي والإسلامي والعالمي المتسارع على نحو عاصف، وبروز الأصولوية الإسلامية وكأنها حلاّل مشكلات العالم العربي والإسلامي إضافة إلى مشكلات العالم المعاصر، وكذلك ظهور البنية الفكرية المنهجية الجابرية مفعمةً بالتناقضات وقابلة لاتخاذ صيغة ماضويّة أو عصروية، نقول، إن ذلك مجتمِعاً جعل من مسألة الانتقال

من نسق فكري إلى آخر (من العقلوية إلى الإسلاموية تحديداً) أمراً وارداً ومحتملاً بل ومفهوماً، ضمن البنية الفكرية المذكورة.

من هنا، قد يبدو أن عنوان هذا البحث ذو طابع خلافي، بمعنى أنه قد لايكون مطابقاً كلياً لما يراد له أن يغطيه من مسائل وردت باسمه. إن هذا التحفظ قد يكون مقبولاً في اللحظة الأولى. ولكن ماإن يفكك العنوان المذكور على نحو تاريخي وجدلي ونصّي بنيوي، حتى يجعلنا نواجه ماظل ـــ في متن البحث ـ غير مفصح عنه، بصيغة تخصيصية وتفصيلية. ولذا، فإننا مدعوون إلى إكمال المهمة، التي ابتدأنا بها وقاربنا نهايتها.

****

كانت النتائج الجابرية، التي انتهينا إليها، تلح على أن العرب في تاريخهم الحديث والمعاصر ـ خصوصاً ـ أخفقوا، لأن "عقلهم" يقوم على ثوابت جغرافية ولغوية وعقلية وغيرها لم تكن ولن تكون مهيأة لتحفيزهم على التقدم إلا من موقع الانخراط في "العقلانية اليونانية الأوربية النقدية". أما هذه فقد "كانت تمثل الخلاصة التاريخية لتطور العقل البشري ومعارفه إلى عصرها"، واثمرت لاحقاً في الحضارة الأوربية الرأسمالية الحديثة؛ في حين قبع وراء الانكسار العربي التاريخي المطرد ـ عموماً ـ "عقل يجتر نفسه اجتراراً" وبشر يعيشون "الجاهلية بعدياً". أما ماظهر من أن "العرب المغاربيّين" قد حققوا نهوضاً مرموقاً حيث أبدعوا مشروعهم الحضاري العقلي، فإنه لم يتأت لهم إلا عبْر انخراطهم في الحضارة العقلانية الأوربية وتمثلهم لها.

إن الجابري ـ في هذا الفصل من كتاباته ـــ يقر إقراراً محفوفاً بالتبجيل بدور الفكر الأوربي الذي قام، ابيستيمولوجياً، على التوحيد بين المعرفي والايديولوجي؛

في حين أن الفكر العربي (خصوصاً الفلسفي) يختزل إلى الايديولوجيا.

وإذا واجهنا مايجعلنا نظن أن هذا الفكر، أيضاً، ينطوي على المعرفي والايديولوجي، فإن علينا أن نعلم - من موقع الجابري - أن هذا وهم. ذلك لأن المعرفي ذو مصادر أوربية. وبذلك، تتحدد الصراعات الفكرية في التاريخ الأوربي بأنها صراعات **مثمرة تاريخياً**، لأنها تحقق تراكماً معرفياً (وايديولوجياً) يفضي إلى التقدم، على نحو ما. أما الصراعات المماثلة في التاريخ العربي فهي ذات توجه مدمّر، **غير مثمر تاريخياً**، لأنها صراعات ايديولوجية رعناء وعمياء، تفتقد الأفق المعرفي التنويري. ولذلك، فهي صراعات ذات حركة **دائرية**.

إن هذا التصور الجابري حول "الحضارتين" العربية (المشرقية) والأوربية (الغربية ومعها ضمناً المغربية) كان الجابري قد كثفه في نص حاسم له، تثبته ثانيةً أمام السياق الحالي للبحث: "تبقى أخيراً تلك الإطلالة الخاصة التي قمنا بها على الاتجاه التجديدي الذي عرفته الأندلس والمغرب منذ أوائل القرن الخامس الهجري مع ابن حزم، الاتجاه الذي تكشف لنا عن مشروع ثقافي عام يرمي إلى إعادة تأسيس البيان على البرهان. لقد أبرزنا في هذا الاتجاه طابعه العقلاني النقدي وكشفنا الغطاء عن وحدة التفكير التي تجمع أقطابه". ويتابع الكاتب، محدداً العلاقة السلبية وذات الطابع التناقضي الصراعي بين هذا "**الاتجاه التجديدي المغربي الأندلسي**" وبين "**الاتجاه المشرقي التقليدي والظلامي والشكلي**": "غير أن هذا الاتجاه التجديدي الذي عرفته الأندلس والمغرب والذي بقي، لمدة تزيد على ثلاثة قرون، يغالب ذلك التيار الجارف، تيار التداخل التلفيقي المكرس للتقليد في عالم البيان وللظلامية في عالم العرفان وللشكلية في عالم البرهان، أقول إن هذا التيار التجديدي قد بقي يتيماً في عصره: لقد كان بمثابة لهيب الشمعة

الذي يتوهج لحظة انطفائها". **ولكن** "رياح التاريخ، تاريخ العلم وتاريخ التقدم، كانت قد تحولت إلى أوربا، فبقي العقل العربي محكوماً بنفس السلطات التي أفرزتها عملية البناء الثقافي العام التي شهدها عصر التدوين والتي كرستها عملية التداخل التلفيقي التي دشنها الغزالي واكتملت مع الرازي ومازال مفعولها قائماً إلى اليوم"[1].

هكذا يصفّي الجابري الحساب مع التاريخ العربي الفكري، بعد أن استأصل منه حقبته المغربية، ليدخلها في سياق التاريخ الأوربي الغربي. فهذا الأخير جسد استمراراً لتلك الحقبة على الصعيد الفكري (وضمناً الانتروبولوجي)، كما جسدت هذه الحقبة استمراراً للتاريخ اليوناني الفكري، **العقلاني النقدي**.

إن نظرة نقدية فاحصة لذلك "التصور الحضاري الجابري" تكشف الغطاء عن أنه كان، ومايزال، يشغل حيزاً رئيساً في الحقل النظري **الاستشراقي الغربي**. فمن هذا الأخير ـ بوصفه منظومة ايديولوجية تقوم على ايديولوجيا التفوق العرقي والسوسيوثقافي لأوربا ـ نسجت هذه الايديولوجيا وعياً زائفاً عن الشرق من أجل تكريسه، وذلك عبر مجموعات من النخب الثقافية الشرقية ذاتها، التي تتلمذت على أيدي مستشرقين، فضلاً عن مجموعة من النخب الاستشراقية المعنية. إن **أورَبَة العالم** هي الكلمة الفصل في **ذلك** الاستشراق، وذلك بمعنى أن أوربا هي القادرة على صوغ وعيها الأوربي والأوربوي، بقدر ماهي قادرة على صوغ وعي "العالم الآخر ـ الشرقي"، كما يقتضيه وعيها الخاص، وعي الهيمنة الشمولية.

ولعلنا نقول، إن الخبث المراوغ للاستشراق المعني هو من القوة بحيث استطاع، ومايزال يستطيع، أن يحتضن الكثير من ممثلي "الآخر ـ الشرقي" تحت ظل زائف

---

(1) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص 558–559.

مزعوم وكاذب من المثاقفة الندية؛ محدثاً ـ بذلك ـ شرخاً أو شروخاً في بنيته الداخلية. ولعلنا سنكون شاهدين على مزيد من "التجارب"، التي ستطبقَ في "الحقل الشرقي"؛ خصوصاً وأن أبواباً جديدة ستُشرع أمام عملية "الاحتضان" تلك، مضمخةً بعبق "التطبيع" مع إسرائيل. إن حديثنا هذا الذي نعمل على إبلاغه حدّه الأقصى المحتمل، ليس مرتهناً بنوايا طيبة حقاً أو مكذوبة حقاً لدى هذا المثقف أو ذاك.

وإذا كان الأمر كذلك، فإننا نغدو أمام عملية مركبة تنطلق من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي أو ـ وهو أمر أيضاً محتمل ـ من هذا الأخير إلى ذاك. لكن في كلتا الحالتين، تظل العملية المعنية محكومة بالانطلاق من الداخل، داخل المستغرب المستشرق، وبالتوجه الوجهة التي تأخذها. بل نود أن نضبط المسألة أكثر بأن نعلن ذلك "الداخل"، أيضاً، "حكَماً" على المدى الذي يختطه الاستشراق. ذلك أن هذا الأخير يفصح عن قوته وهيمنته ومداه، بقدر مايتوغل في "الاستغراب" من الداخل، متدخلاً ـ ودائماً وفق جدلية الداخل والخارج ـ في صوغ المنظومات المعرفية والقيمية، التي يتداولها المستغرب.

ونلاحظ أن تلك العلاقة بين الاستشراق والمستشرق من جهة والاستغراب والمستغرب من جهة أخرى تجد أحد مصادرها الكبرى في قانون التبعية، الذي يحكم العلاقة بين أوربا (وأمريكا طبعاً) الرأسمالية الامبريالية المتفوقة تاريخياً وبين "العالم الثالث". وهو قانون يمتلك طابعاً موضوعياً يتكرس الآن بمزيد من العمق والشمول مع تساقط المنظومة الاشتراكية (على ماكان لها من علاّت) ومحاولة استفراد العالم أمريكياً. من هنا، يغدو أمراً "سابقاً لأوانه" أن يطمح علي حرب إلى تجاوز الإشكالية الفكرية العربية المتحدرة من علاقة التبعية المذكورة. فهو يعلن

ذلك على النحو التالي: "أسعى إلى التحرر من تلك التصنيفات الشائعة الصادرة عن عقليات استشراقية أو كلامية لاهوتية، كقسمة فروع العلم والمعرفة، إلى إغريقي أو عربي أو إسلامي أو أوربي غربي...أو كثنائية الاستشراق والاستغراب المضاد له. إن مثل هذه التقسيمات التي تقيم هوة أنطولوجية بين الأنا والآخر، تريد لي أن أعامل أو أن أتعامل مع نفسي، فكرياً، بوصفي الآخر دوماً" [1].

بل لعلنا نأتي المسألة من وجه آخر لما يقوم على أن ثنائية "الاستشراق ــ الاستغراب" ترتد ـ في نهاية المطاف وحتى الآن على الأقل من الوضعية الفكرية الشرقية (العربية) والأوربية الأميركية القائمة ـ إلى واحد من طرفيها، الذي هو الأول (الاستشراق). إن ذلك يتم باعتبار أن هذا الأخير ينسج من ذلك صورة تنطوي على رسالتين اثنتين، واحدة موجهة إلى المصوَّر وأخرى تفضي إلى يد المصوِّر رصيداً ثميناً لضبط توجهات تابعه وآفاق تحركاته على كل الأصعدة المحتملة. وبالرغم من ذلك، أي بالرغم من نزوع الاستشراق إلى استيعاب الاستغراب بمثابته تدخلاً في إنتاجه هو ومحاولة لإعادة إنتاجه على نحو يجعل منه أحد جيوبه بالاعتبارين البنيوي الوظيفي، فإن "الاستغراب" يظل يمثل ميلاً ذهنياً (ايديولوجياً) يشير إلى الداخل (العربي ــ المغربي هنا)، الذي قدم مادة صنْع الإستشراق "الخام".

ومن هنا، سيظل الاستشراق والاستغراب كلاهما قائمين، مادامت مصادرهما مستمرة في إنتاجهما، وهي تلك التي تتمثل في استمرار "الغرب" الرأسمالي الاستعماري والامبريالي إحكامَ قبضته وهيمنته الثقافية، وغيرِها، على "الشرق المتخلف والمخلَّف"، ومن ثم مادام هذا الأخير عاجزاً ـ على نحو أساسي وأولي ــ

(1) علي حرب: إرادة العقيدة أم إرادة المعرفة. ضمن (كتاب قضايا فكرية ـ الكتاب الخامس والسادس عشر ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص24).

عن إنتاج المعرفة العلمية بذاته تاريخاً وراهناً ومستقبلاً، إضافة إلى إنتاج معرفة علمية بذاك (الغرب) أيضاً تاريخاً وراهناً، وبصورة خاصة بتاريخ هيمنته عليه.

وعلى هذا، فإن مايعلنه المستشرق الفرنسي أندريه ميكيل من "أن الاستشراق انتهى، مات...، لأن ماأريده هو أن ندرس العرب كممثلين لعصر ثقافي، كما ندرس الثقافة الألمانية كتعبير عن عهد ثقافي..."، [1] غير دقيق، ربما إلا بما قد يمسه هو نفسه كمستشرق يحاول أن ينتزع نفسه من هيمنة الايديولوجية الاستشراقية المعنية هنا. فـ "الاستشراق" ـ في طابعه التاريخي الذي تحدد به وفي صيغته الاصطلاحية التي تبلورت وتكرست ـ لايزول إلا بزوال أسبابه؛ ولكنه يتغير وتطرأ عليه تحولات تستجيب للمتغيرات هنا وهناك، إنما دون أن يفقد هويته الأساسية. أما مايقترحه جاك بيرك، على هذا الصعيد، فقد يفهم على أنه تعبير عن أزمة الاستشراق، التي تفصح عن فقدانه مصداقيته ـ فيما وصل إليه معرفياً وايديولوجياً ـ أمام الشرقيين والغربيين، على السواء. فقد أعلن المستشرق المذكور "أن الدراسات الشرقية، باهتماماتها وممارساتها السابقة، لم تعد كافية. من هنا يتوجب على العالم العربي أن يعمل بالاشتراك مع أولئك الذين يعرفون مجتمعاتهم وحضاراتهم من الداخل" [2] .

نعم، قد نقول، إن العلوم الاجتماعية والإنسانية، بما فيها علم التاريخ، أخذت ـ منذ أمد ـ تتسنم مهمات البحث في "الشرق"، مميزة ـ في الوقت ذاته ـ بين "الغثّ" الحاسم في الاستشراق المذكور و "السمين" فيه، وهو ذو حضور يتصل خصوصاً بتطوير تقنيات البحث العلمي؛ دون أن يفضي ذلك بعدُ إلى تفريط

(1) من حوار مع أندريه ميكيل قام به أحمد المديني. ضمن مجلة (الفكر العربي المعاصر ـ مركز الإنماء العربي، الأعداد /20ـ21ـ22/ صيف 1982، ص100).
(2) البرت حوراني: جاك بيرك والعرب ـ جريدة: الدستور ـ الجمعة 1994/7/8، ص14.

معظم المستشرقين بممارسة نشاطهم الاستشراقي ذي الطابع الايديولوجي أساساً، أولاً، وإلى النظر إلى من اهتم بالشرق من الغربيين على أنهم جميعاً ذوو مرجعيات ايديولوجية وقيمية واحدة أو متماثلة ثانياً.

ويمكن التوقف عند نقطة ذات معنى بليغ، هنا على صعيد الوظيفة الايديولوجية للاستشراق الغربي، الذي أفصح عن نفسه بدءاً من القرن الثامن عشر، متوازياً بالمعنى التاريخي مع تعاظم النزوع الاستعماري تجاه الشرق (العربي هنا)، دون أن يكون بالضرورة متواشجاً معه.

فإذا كان من شأنه أنه أنتج مستغربين شرقيين يتحركون في دائرته وضمن آفاقه غرباً وشرقاً، فإنه - في السياق نفسه - أسهم في إنتاج ازدواجية ثقافية في البنية الثقافية الشرقية (العربية) تؤول إلى تكوين خطاب ثقافي استغرابي يعلن مالايضمر ويضمر مالايعلن؛ أي - بكلمة - خطاب مراوغ. هاهنا، نضع يدنا على ماقد يمثل إجابة أولية على مانواجهه لدى الجابري من استجابة للخطاب الاستشراقي المعني، على صعيد الإنجاز الداخلي المطبق، ومن دحض له، على صعيد التنظير الخارجي له.

وقد يكون ذلك تجسيداً لتعقيد الظاهرة الثقافية في بعض الأوساط الثقافية العربية، ذلك التعقيد الذي حُوّل قصدياً إلى أرض ممهّدة باتجاه الخطاب المراوغ المذكور. إن هذا مانلاحظه في مثل الموقفين المتناقضين التاليين:

1. يكتب الجابري ماذكرناه أكثر من مرة في هذا البحث، ومانجده في نص آخر له غير مستشهد به حتى الآن هنا: لقد كانت "الثقافة العربية... بالفعل إعادة إنتاج لجانب مهم من الثقافة اليونانية (العلوم والفلسفة)". ويتابع الكاتب ذلك النمط التنهيجي على الصعيد الثقافي الأوربي:

"وكانت الثقافة الأوربية الحديثة إعادة إنتاج للثقافة العربية فلسفة وعلوماً"[1].

فلقد رأينا أن **تعريفاً** للثقافة العربية يقوم على أنها إعادة إنتاج لثقافة أخرى، يجعل منها نسقاً ثقافياً لقيطاً، مُبْعداً من حاملها الاجتماعي التاريخي وتشخصاته الثقافية.

وإذا كان الجابري قد طبق ذلك النمط المنهجي على الثقافة الأوربية، فإن هذا لايعني إلا زيادة في تعقيد الموقف الجابري واضطرابه؛ فضلاً عن أنه قد يضع اليد على مراوغة الخطاب الاستشراقي المعني وعدم اتساقه، في بنيته المنطقية المنهجية، أي على خطاب يضع أوربا والعرب في كفة واحدة، في الإطار التنظيمي التنهيجي، وفي كفتين غير متكافئتين، على صعيد البحث التطبيقي الميداني المحدد.

2. من طرف آخر، يكتب الجابري مايلي، محدداً – على الصعيد النظري – مفهوم "الاستشراق": "لجأ المستشرقون في بنائهم لـ(الأنا) الأوربي إلى جملة من عمليات العزل والإقصاء لـ (الآخر): الشرق.

وفي مايلي نماذج وأمثلة: الإقصاء الجغرافي – الإقصاء العرقي – الإقصاء العقلي... الإقصاء الحضاري"[2] . كيف يمكن فهم هذا القول الجابري دونما ولوج في دائرة التناقض والمغالطة، بعد أن عرفنا "تعريفه" ذاك للثقافة العربية، وتحديده للغة العربية بأنها لاتاريخية، وضبطه لـ "العقل العربي" كبنية ذهنية راكدة منذ تكونها وتبلورها، وانطلاقه من ثنائية "البحر والصحراء" كإطار جيوثقافي لـ"العقل

(1) محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص100.
(2) محمد عابد الجابري: مسألة الهوية ـ العروبة والإسلام... والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1995، ص128–131.

العربي" ذي "البنية والخلفية الصحراوية"؟! إنها مفارقة مدوّية تُسْلم قياد فهمها، حين توضع في إطار الخطاب الاستشراقي الاستغرابي المراوغ والمضطرب. فهذا الخطاب يوصلنا ـ يداً بيد مع الجابري ـ إلى إقصاء **"اللغة العربية"** بوصفها لغة "لاتاريخية تتأبى على التطور التاريخي"، ومن ثم إلى القطع معها والتوجه نحو لغة أخرى، لن تكون إلا اللغة ـــ اللغات" الأوربية، ذات الأصول اللاتينية. وهذا، بدوره، يضعنا، ثانية وجهاً لوجه، أمام الدعوات القاصرة والخاطئة والفاسدة، التي قدمها في عقود سابقة رهط من الكتاب العرب (مثل سعيد عقل وسلامه موسى في إحدى مراحل حياته الفكرية) لتجاوز "الأحرف العربية المتخلفة ـــ اللاتاريخية" واستبدالها بـ "الأحرف اللاتينية".

على هذه الطريق، يصبح من السهولة بمكان أن **تلغي الفكر الذي أُنتج في سياق تلك اللغة العربية، أي أن** تحقق المطلب **"الجديد القديم"** بإحداث قطيعة ابيستيمولوجية مع هذه الأخيرة وما حملته من فكر.

*****

تبقى مسألة جديرة باهتمامنا، في هذا السياق، وتفصح عن نفسها عبر ضبط وتحديد ماأعلنه حسن حنفي تحت عنوان "علم الاستغراب". فلقد كتب "مقدمة في علم الاستغراب" [1] بهدف رفض "الغير ـــ الغربي" رفضاً يقوم على القطيعةوالمفاصلة معه. فإذا انطلق من أن "الهوية الغربية تقليد وميوعة وفقدان للأصالة وضياع الذات،... (فإن) الفكر العربي المعاصر (يحتاج) إلى مفهوم جذري مطابق للهوية قادر على رأب الصدع بين التغريب والسلفية... ورفض موالاة الغير، والمفاصلة، (لكم دينكم ولي دين)" [2] .

---

(1) صدر هذا الكتاب عن: الدار الفنية ـ القاهرة، 1991.

(2) حسن حنفي: الفكر العربي المعاصر (الجذور والثمار). ضمن (قضايا فكرية ـ الكتاب الخامس والسادس عشر، المعطيات المقدمة سابقاً، ص205.)

إن المطالبة بإحداث "قطيعة ابيستيمولوجية" بين هُويتين ليستا متمايزتين فحسب بل كذلك متناقضتين حدّياً، واحدة "إسلامية" وأخرى "غربية"، هو مايحدده حسن حنفي كمخرج أولي من الأزمة العظمى، التي تهيمن في المجتمع الإسلامي (العربي). فباسم "الهوية الغربية" و"الهوية الإسلامية" ومن موقعهما، يصل المؤلف إلى مايسميه "علم الاستغراب". فإذا كان الفكر العربي (المشرقي أساساً) منذ عصر التدوين وحتى العصر الراهن هو ماينبغي أن يُقطع معه حسب الجابري، فإن الفكر الغربي (والغرب عموماً) هو مايتعين علينا أن نقطع معه وفق رأي حنفي. ففي الحالة الأولى، يبرز الفكر العربي المعْني نسقاً ايديولوجياً رثّاً قائماً على التجويز (اللاسببية) وقياس الغائب على الشاهد وسيادة سلطة اللفظ، ومن ثم على الاجترار الايديولوجي الأبكم. أما في الحالة الثانية، فإننا نواجه "غرباً ضائعاً" يهدف إلى ابتلاعنا، والهيمنة علينا.

إن مايثير الانتباه في ذينك النموذجين، الجابري والحنفي، هو أنهما ـ على صعيد الخطاب الاستشراقي – يلتقيان في عملية التأسيس المنهجي الإبيستيمولوجي، ويختلفان في عملية التأسيس النظري. فهما – في الحالة الأولى – ينطلقان من أن الثقافة الغربية هي، في كليتها وإجمالها، ثقافة لاتخرج عن كونها ذات نسق واحد بنيوياً ووظيفياً. وهما – في الحالة الثانية – يريان أن ذلك النسق الثقافي الغربي يتشخص في واحدة من صيغتين نظريتين اثنتين، هما "العقلانية النقدية المطردة في التاريخ" – الجابري، و "التقليد والميوعة وفقدان الأصالة وضياع الذات" ـ حنفي.

ومن هنا، يغدو الطريق معبداً أمام حسن حنفي للوقوع في الفخ الاستشراقي الغربي (الغربوي)، كما وقع فيه ـ وإن بصيغتين أخريين ـ الجابري وإدوارد سعيد.

فلقد فرط هؤلاء بالتمييز البنيوي الابيستيمولوجي بين **الثقافة الغربية** (الغربوية ـ المركزوية) الهيمنية، وبين **الثقافة في الغرب** بما فيها من احتمالات العقلانية والديموقراطية والإنسية، وبالتمييز البنيوي الابيستيمولوجي بين **الثقافة العربية** الاجترارية وبين **الثقافة في التاريخ العربي** بما تنطوي عليه من صيغ معرفية وايديولوجية متعددة.

ولقد أتى محمود أمين العالم على المسألة إياها لدى حسن حنفي، حيث قال محدداً تصوره للفكر العربي المعاصر وللغرب كليهما: "نستطيع أن نلخص موقف حسن حنفي من الفكر العربي بموضوعين أساسيين، الأول: هو أن الفكر العربي المعاصر هو امتداد للفكر الأصولي والفقهي في تراثنا القديم، ولاسبيل إلى تجديد الفكر المعاصر إلا بتقديم إجابات جديدة تتفق مع مستجدات عصرنا، ولكن لنفس أسئلة الفكر الأصولي الفقهي القديمة.. أما البعد الثاني: فهو أن فكرنا العربي المعاصر، يهيمن عليه في الوقت نفسه فكر حضارة آخر، الغربي المتناقض مع فكر حضارتنا الإسلامية... يتحقق (تطهير قميصنا الفكري) ـ كما يرى حسن حنفي ـ أن يصبح الآخر الغربي، موضوعاً لدراسة نقدية، ومن زاوية القَدَرية الإسلامية، بدلاً من أن يكون الأنا الإسلامي موضوع دراسة وهيمنة من جانب الفكر الآخر الغربي... (فهو) يكاد يعبر عن دعوة إلى قطيعة مع الحضارة الغربية التي يرى أنها آخذة في الانطفاء والانهيار، في حين أن الحضارة الإسلامية أخذت تستعيد تألقها" [1] .

ويمكن ملاحظة أن الجابري ـ في نزعته العقلوية النقدية والميتافيزيقية المستندة إلى مفهوم القطيعة الابيستيمولوجية التامة مع الفكر والعقل العربيين إضافة إلى

(1) من محاضرة لمحمود أمين العالم، قدمها في مكتبة الأسد بدمشق (أيلول) 1995، ونشرت على أقسام في جريدة الحرية /15–21/10/1995،ص12.

اللغة العربية ـ يمثل الوجه الأول لعملية واحدة يمثل حنفي وجهها الثاني، مع الاختلاف في المرجعيتين. لكن الأول منهما حين يتحدث عن ثنائية الغرب والشرق، فإنما يتجه في نصّه وفكره إلى تشخيصها ببعْدين آخرين هما الغرب والمشرق العربي. ذلك لأن المغرب (العربي ـ ونضع هذا بين قوسين) أقحم إقحاماً في التاريخ العربي المشرقي، لأنه أمر آخر: إنه ينتمي إلى الغرب العقلاني. ومن هنا، يصح أن نرى فيه "أي الغرب" مشخّصاً ومخصصاً في بقعة جغرافية محددة. لكن الأمر يزداد طرافة وتعقيداً، حين نلاحظ أن الجابري قد راح ـ في الفترات الأخيرة ـ ينحو نحواً إسلامياً يكاد أن يتعانق مع المحور الإسلامي لدى حنفي (وسنأتي على ذلك فيما يلي).



2

تحول من "السلفوية العقلانية النقدية" إلى "السلفوية الإسلامية": توافق في المنهج واختلاف في الايديولوجيا

بيد أن استغراق معظم الإنتاج الفكري الجابري (وهو ماجعلنا منه هنا موضع بحث) لثنائية الاستشراق والاستغراب (الشرق والغرب) يمثل - بحسب النتائج التي خلصنا إليها - الوجه الأول من موقف ذي وجهين اثنين. أما الوجه الآخر منهما فيفصح عن نفسه عبر الكشف عن العلاقة، فيما إذا وجدت، بين "المركزوية الأوربية" و"السلفوية الدينية الإسلامية". إنها لمسألة ملفتة، حقاً، لدى عدد لايستهان به من المثقفين والمفكرين والكتاب العرب، الذين بدأوا بخط مركزوي اوربي وأوغلوا فيه. فتحت ضغط عاملين اثنين، على الأقل، كانوا ينكفئون عن ذلك الخط انكفاءً يقودهم إلى شبيهه ايديولوجياً: من المركزوية الاوربية إلى المركزوية (السلفوية) الدينية الإسلامية، بأحد تجلياتها. إنهما الوجهان الاثنان البارزان، اللذان تربط بينهما علاقة "الصديق اللدود".أما العامل الأول الذي يحث على الإنكفاء عن المركزوية الأوربية إلى الشبيه ايديولوجياً فيكمن في هشاشة البناء الابيستيمولوجي للأولى وتصاعد الاختراقات المعرفية لهذا البناء. وبالطبع، فإن ذلك يجري يداً بيد مع التقدم على صعيد العلوم الاجتماعية والإنسانية، ومن ضمنها العلوم الألسنية، ذلك التقدم الذي ينعكس في أوساط المستشرقين (المركزويين الأوربيين) كما في أوساط المستغربين الشرقيين، والعرب منهم تخصيصاً. وقد وضع المستشرق أندريه ميكيل يده على بعض ذلك، حين أعلن "أنه كلما درست الحضارة العربية من طرف أبنائها كلما آذن ذلك بموت الاستشراق،

لأن الخطاب الذي سينتج حيئنذٍ عن المجتمعات العربية سيولد هذه المجتمعات ذاتها، وبالتالي فإن هذا سينفي الاستشراق بوصفه كذلك"[1] .

طبعاً، سيكون ذلك مشروطاً بفك الارتباط التبعي الثقافي بين أوربا (الغرب الاستعماري الامبريالي) والشرق المتخلف بالاعتبار التاريخي.

ويتمم العامل الثاني مثيله الأول، حيث يظهر بصيغة افتضاح المركزوية الأوربية ايديولوجيا بوصفها عقل الاستعمار والامبريالية الغربية، على صعيد العلاقة مع "الآخر". وهي علاقة تحكمها آلية الهيمنة والاستتباع والترويض الايديولوجي. ويلاحظ أن هذا الاتجاه يراد له أن يتصاعد مع "حرب الخليج الثانية"، وتفكك المنظومة الاشتراكية، وبروز مايؤمَّل أن يكون "نظاماً دولياً أو عالمياً جديداً". ولعله من الملاحظ أن كلا العاملين يفضي الواحد منهما إلى الآخر، مؤسِّسيْن ـــ على هذه الطريق ـ لعملية تصدّع المركزوية الأوربية كمنظومة "منهجية وقيمية" مهمتها أن تصنع للأوربيين صورة عن الشرق تستجيب لاحتياجات النظام الاجتماعي الاقتصادي والثقافي المهيمن عندهم، وأن تكوّن للشرقيين (المسلمين هنا) وعي شرقيتهم الديني من موقع ذلك النظام.

إن الإنكفاء باتجاه سلفوية إسلامية أمر وارد ومحتمل ومفتوح، خصوصاً إذا كانت النتاجات والمنظومات الفكرية لكتاب عرب معينين تعاني من التناقضات المنطقية والتاريخية، وتفصح عن اختراقات هامشية ثم عميقة من موقع الحركات الدينية الإسلامية وغير الإسلامية، الآخذة مداها الرحب في الوضعية العربية المشخصة الراهنة. إن هذا ينسحب على حالتنا، التي نحن الآن بصدد البحث فيها. فالسيد محمد عابد الجابري هو من نعنيه هنا.

(1) حوار مع أندريه ميكيل ـ المعطيات المقدمة سابقاً.

ولقد كان على اسماعيل مظهر النهضوي المصري وذي التوجه العصروي المتواشج ـ عبر وجهة نظره حول السامية والآرية ـ مع المركزوية الأوربية، في حينه، أن ينتهي إلى إمام مسجد. [1] أما الجابري ذو النزوع العقلوي النقدي والمرافع المتحمس عن "العقلانية الأوربية" كمعيار ابيستيمولوجي للعقلانية منذ اليونان، وعن الديموقراطية بمصدرها (الشعب) وآلياتها وضوابطها الدستورية والتشريعية القانونية المتوافقة مع مجتمع مدني ذي تحدر غربي و"النابعة ـ مع ذلك ـ من القومية العربية نفسها كفكرة وكشعار"، فينتهي إلى مايقترب من ذلك، وإن بصيغة أخرى. فهو يعلن ـ بلغة تنضح منها "التقوى الصادقة" أمام ماسمّاه محرّر مجلة المنتدى "الندوة الهامة التي عقدها منتدى الفكر العربي في العام الماضي، 1987، بعنوان (الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي)" [2] وعلى نحو يفرّط بما أعلنه الجابري تحت اسم "تدشين عهد جديد للفكر العربي" أو "تدشين مشروع نهوض عربي ديموقراطي جديد" ـ مايلي: "إذن ليس هناك مجدّد في نظري إلى حد الآن، هناك مجتهدون، هناك سياسيون، هناك دعاة. ونأمل ونطلب من الله أن ييسر لهذه الأمة مجدداً في مستوى مشاكل ومهام العصر الحديث" [3].

وكان السيد الجابري قد تحدث ـ في موضع سابق ـ عن وجوب "أن ننطلق من إعادة تأصيل الأصول التي تؤسس النموذج الأمثل" الإسلامي، "الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوةالمحمدية".

هاهنا، يفصح السيد الجابري عن وجهه الآخر المتمم للمركزوية الاوربية ـ

---

(1) أنظر الفصل الخاص بـ "العصروية" في كتابنا "من التراث إلى الثورة..." ـ المعطيات المقدمة سابقاً.
(2) أنظر مجلة: المنتدى ـ آب /أغسطس1988، ص8. ويكتب سمير أمين حول مفهوم "الصحوة الإسلامية"، الذي يناقشه الجابري، مايلي: إن (الصحوة الإسلامية المزعومة) لاتستحق تسميتها هذه. فليست هي (صحوة) بل موجة تنخرط في استمرار تسلط فكر عصور الانحطاط التي سبقت الغزو الرأسمالي". (سمير أمين" الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية وأمام تحديات العصر. ضمن كتاب قضايا فكرية ـ الكتاب الثامن، أكتوبر 1989، ص305).
(3) مجلة: المنتدى ـ آب/أوغسطس 1988، ص8.

الغربية، وجه السلفوية الدينية الإسلامية. ويمكننا أن نكثف الرأي في هذه الأخيرة، لدى الجابري، على النحو الذي يضع يدنا على الحوافز العميقة لظهورها وتبلورها أولياً. وقد نرى ذلك مشخصاً في الإرهاص بتصدع المشروع الجابري العقلوي النقدي المناهض لـ "العقل العربي" و"الفكر العربي" من موقع "العقل الأوربي" و"الفكر الاوربي". وقد أخذ ذلك يحدث تحت وطأة التدخل العميقة والحثيثة لهذا الأخير (الأوربي) في ذاك (العربي) من طرف، وبفعل اقتحام المشاريع الأصولوية (السلفوية) الإسلامية المتصاعدة راهناً لجسد ذلك المشروع واختراقها له على نحو أعجزه عن مواجهة الموقف. ويمكن أن نقول بأن التناقضات الداخلية لهذا الأخير واختراق الفكر الأوربي له مركزوياً أوربياً، إضافة إلى نزوع الرجل الضمني والمعلن، في حالات معينة، إلى التماهي بالعقل الكلامي الأشعري، وبروز حملة التشكيك في جدوى العقل العربي والفكر العربي من موقع سياسيين ومفكرين وكتاب عرب يعيشون الأحداث العاصفة الراهنة على خلفية تنامي المشروع الصهيوني وبروز مقولة النظام الدولي الجديد الخ... مشخصة بقدر أو بآخر، إن ذلك كله عبّد الطريق واسعة أمام فعل الاقتحام والإختراق ذاك للمشروع الجابري المذكور.

بيد أن السلفوية الإسلامية الجابرية تلك لم تأت - على الصعيد المنهجي — من فراغ ، بل أتت نتيجة منطقية لما ذكرنا، ومثلت - من ثم — الوريث الشرعي لما وضعه هو نفسه (الجابري) موضع النقد الإبيستيمولوجي (وإن بالصيغ المضطربة تاريخياً - منطقياً التي أتينا على نقدها سابقاً) للقراءات السلفوية الثلاث، الدينية والليبرالية والماركسية. ومن هنا، فإن سلفوية الجابري العتيدة مرت بثلاث مراحل، هي التالية:

• المرحلة الليبرالية،

• المرحلة العربية المغربية،

• المرحلة الدينية الإسلامية.

فعلى صعيد **المرحلة الأولى**، تظهر سلفوية الجابري في انطلاقه من سلطة مرجعية اوربية (فرنسية تخصيصاً) تجلّت بصيغتين اثنتين. أما الصيغة الأولى فتتمثل - خصوصاً - **بالإرتماء في أحضان المنهج البنياني** (البنيوي بترجمة خاطئة في رأينا لسميِّها الأجنبي)، أي من موقع آلية هذا الأخير دونما تفحص نقدي له لامن داخله ولامن خارجه؛ مما جعل الجابري يستسلم لميتافيزيقا "البنيات الأزلية" و"الزمن الثقافي الميت" و"العقل الثابت بثوابته اللاشعوية" و"اللغة اللاتاريخية"، وغير ذلك. وهذا، بدوره، أفضى إلى الصيغة الثانية، التي ظهرت في **كيفية تموضع ذلك المنهج البنياني** بالمبادئ والمسلمات النظرية، التي أخذها الجابري عن أوربا والتاريخ الأوربي تحت وطأة الهيمنة الأوربية المركزوية، مثل ثنائية الفلسفة (الأوربية) والفقه (العربي الإسلامي)، والعقلانية الأوربية المتصاعدة التي أنتجت الرأسمالية (ماكس فيبر) والظلامية العرفانية والبيانية التقليدية والبرهانية الشكلية على صعيد الفكر العربي والعقل العربي، وثنائية البحر والصحراء، وثنائية السببية والإنخلاع من السببية، وثنائية، اللغة العربية التي تتأبّى على التطور" و"اللغة الأوربية التي تستجيب للتطور وتحفز عليه"، وثنائية التقدم المطرد بزمان وحركة مفتوحين والتخلف المزمن بزمان وحركة مغلقين، وثنائية "المستبد العادل" والديموقراطية الليبرالية، الخ...

أما سلفوية الجابري العربية "المغربية" فتتجلى بصيغة فاقعة، أولاً، عبر تمييز يكاد أن يكون إتنياً إضافة للنظر إليه سوسيوثقافياً بين المغرب العربي والمشرق العربي،

بحيث قد يصل الأمر إلى "نزعة قطرية ــ قطروية" تضبط العلاقة بين الفريقين؛ وثانياً، من خلال وصول الجابري إلى نتيجته "الباهرة" في تحديدها لـ"موقفه الستراتيجي" من "الستراتيجية الرشدية": "إن موقفنا واضح. إننا نعتقد أن الستراتيجية الرشدية، أعني التي دشنها ومارسها ابن رشد هي وحدها الكفيلة بتحرير العقل العربي من تشنجات المعقول الديني وردات اللامعقول العقلي. إن تحقيق مصالحة عقلانية بين المعقول الديني والمعقول العقلي (= العقل الكوني) على الطريقة الرشدية... شرط ضروري لتحرير العقل العربي"[1] .

إن "السلطات المرجعية"، التي قام المشروع الجابري العقلوي ـ في شطر أساسي منه ـ على نقدها ونقضها بمثابتها "مصادر العقل العربي"، ترتد عليه من موقعها المنهجي ذاته: الانطلاق من سلطة مرجعية أخرى. وفي الواقع، من الصعوبة بمكان أن نتحدث ـ هنا ـ عن مرحلة أخرى جديدة نوعياً من سلفوية الجابري.. فالتمييز بين هذه المرحلة وبين سابقتها يتلاشى، حالما نفكك النسيج المحدد لهما كليهما ابيستيمولوجياً. إن "المفاجأة" الكبرى، التي سنواجهها دون دهشة، تتمثل في أن كلتا المرحلتين من سلفوية الجابري ترتد إلى واحدة حاسمة في حضورها، هي المرحلة الليبرالية ذات المصادر البعيدة في عمق "المركزوية الأوربية". ولقد سبق أن استعرضنا آنفاً بعض مرتكزات الجابري المنهجية والتطبيقية المنطلقة من تلك الأخيرة. ونعود الآن، فقط، إلى النص الجابري، الذي يعلن ــ وضوحاً ــ عن أن "الاتجاه التجديدي الذي عرفته الأندلس والمغرب، بقي يتيماً في عصره، يغالب ما أتاه من المشرق من تيار جارف، تيار التداخل التلفيقي المكرس للتقليد في عالم البيان وللظلامية في عالم العرفان وللشكلية في عالم البرهان"، حتى انطفأ، لتنشأ

---

(1) محمد عابد الجابري: صراع المعقول واللامعقول في الفكر العربي الإسلامي. ضمن مجلة (الفكر العربي ـ 20/21/22، صيف 1982، ص24).

استمراراً له "رياح التاريخ، تاريخ العلم وتاريخ التقدم في أوربا". **وبين هذا وذاك،** "**بقي العقل العربي** محكوماً بنفس السلطات التي شهدها عصر التدوين والتي كرستها عملية التداخل التلفيقي" المذكورة.

لنقُلْ، إذاً، إن الجابري مرّ بصيغتين من السلفوية كسلطة مرجعية لإنتاجه الفكري وتبرزان بوجهين كلاهما يفضي إلى الآخر ويشير إليه بالاعتبار الابيستيمولوجي، هما الوجه الأوربي والوجه المغربي العربي.

أما **المرحلة الثانية** فتفصح عن نفسها ببعد إسلامي أتينا عليه عموماً، ونوجزه الآن خصوصاً، بعد إيراد نصوص جابرية **خطيرة بدلالاتها** تقود باتجاه ذلك وبامتياز:

"كنا نحن المسلمين ننتج عيوبنا من داخل أجسامنا. أما اليوم، العيوب تأتي من الخارج أيضاً، من الثقافة المعاصرة، من الغزو الأجنبي، فيجب أن نكون مسلحين بما يجب أن نتسلح به للمقاومة، لا البدع الداخلية التي تنمو ومأأقلها ومأأقل خطرها بالنسبة للبدع الكبيرة الفظيعة التي تأتينا من الخارج.

"يعجبني... موقف الشاطبي الذي كتب..: الإسلام دين أمة أميّة، أي انه جاء لأمة أميّة حسب فهمها وحسب مستواها. **وكل ماتعدى مستوى العرب يوم نزل القرآن لايدخل بالضرورة في الفهم الديني، ولايجب أن ندمجه في الإسلام.**

"ماذا تعطي الحركات الإسلامية كمقابل لهذه الايديولوجيات (غير الإسلامية عربياً وعالمياً)؟ تعطي التأكيد على أن الإسلام فيه كل الحل وفيه كل شيء.

الجزئيات والتفاصيل لم تُعط بعد.

"سيجتهد المسلمون وسينجحون بقدر مايكتب الله بقدر مايستطيعون أن يفعلوا...

ليس هناك مجدد في نظري إلى حد الآن. هناك مجتهدون، هناك سياسيون، هناك دعاة. ونأمل ونطلب من الله أن ييسّر لهذه الأمة مجدداً في مستوى مشاكل ومهام العصر الحديث"[1].

هكذا، يضع الجابري النقاط على الحروف، محدداً بوضوح دعوته السلفوية الإسلامية على انقاض عقلويته الميتافيزيقية:

آ ـ إن الخطر الذي يجتاحنا نحن المسلمين لم يعد يتحدر من داخلنا فحسب، بل أصبحنا ـ إضافة إلى ذلك ـ معرضين لخطر آخر هو الغزو الأجنبي؛ مما يدعونا إلى إعلان المقاومة ورفع السلاح؛ في وجه من؟

ب ـ نرفع السلاح في وجه "البدع الكبيرة"، التي تخترقنا من موقع الغزو الأجنبي أولاً، وفي وجه الإسلام التاريخي ثانياً، الذي تمثل بما أخذه المسلمون بعد الحقبة المحمدية حتى الآن. نرفع السلاح، إذاً، في وجه البدع الكبيرة (الآتية من الخارج) والصغيرة التي تكونت بعد الإسلام الأول الباكر وضده: عودوا إلى "العصر الذهبي"، إلى يفاعة الإسلام وصفائه وباكورته، ووجهوا سلاحكم ضد التاريخ، تاريخ البدع كائناً ماكان زمنها التاريخي ومصدرها البشري! أليس مدهشاً، على الأقل بالنسبة لمن احتفى بـ"الجابري العقلوي النقدي، أن يشاهدوه متقمصاً شخصيتي الشاطبي وسيّد قطب، رافعاً شعار هذا الأخير بمواجهة "جاهلية القرن العشرين، جاهلية التاريخ".

جـ ـ الإسلام خزان كامل لاينضب؛ ففيه كل الحل وفيه كل شيء، سابقاً

---

(1) محمد عابد الجابري: الصحوة الإسلامية وموقفها من الثقافة المعاصرة ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص11،10،9،8.

إن أمل الجابري في أن ييسّر الله مجدّداً لـ"الأمة الإسلامية"، ينطلق من الحديث النبوي المحمدي القائل بأن "الله يبعث مجدداً على رأس كل مائة عام". (أنظر حول ذلك: كريم عزقول: العقل في الإسلام ـ مكتبة صادر 1946، ص50).

وراهناً ولاحقاً. تلك هي الحقيقة المثلى! ويبقى أن نستخرج منه "الجزئيات والتفاصيل التي لم تعط بعد".

د ـ في سياق مواجهة المسلمين لـ "البدع الكبيرة والصغيرة"، سيقومون بواجبهم في الاجتهاد؛ وبقدر مايتحقق التطابق بين مايكتبه الله فيهم وحولهم (بصيغة ماقدّر الله لهم)، من طرف، وبين مايقومون به من اجتهاد من طرف آخر، يحققون نجاحاً.

هـ ـ بيد أنه بقدر مايوجد، في عصرنا الحديث وحتى الآن، مجتهدون وسياسيون ودعاة، يلاحظ غياب المجدد الجدير بهذه التسمية.

و ـ ولذلك، فنحن نرفع أيدينا إلى الله، طالبين منه، على سبيل الأمل والاسترحام، أن ييسّر لهذه "الأمة" ـ الإسلامية ـ مجدِّداً، أي ذلك الذي هو جدير بهذه التسمية، كي يقوم بإنجاز أجوبة على "مشاكل ومهام العصر الحديث"، وعصرنا نحن المعْيوش.

وينتهي السيد الجابري "المفعم بالأمل" إلى قمة الموقف، حيث يعلن ـ بعد عامين من عملية "التأسيس الإسلاموي" تلك عام 1988 ـ ماأتينا عليه في موضع سابق من هذا المبحث ويتحدر من عام 1990:

"إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام يجب أن تنطلق من إعادة تأصيل الأصول التي تؤسس النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية". "إن المسار العام الذي ساد وطغى في التجربة الحضارية العربية الإسلامية، والذي هو موضوع النقد هنا، يجب أن لاينسينا ذلك (النموذج الأمثل) الذي...".

هاهنا، ينبغي أن نتمم مااستدركناه في الفقرة (و)، بأن نقول: إن موضوع البحث الذي نحن بصدده، تم الكشف عنه ممثلاً بـ "النموذج الأمثل" المذكور؛

إضافة إلى أن المجدِّد الذي تناط به مهمة البحث في "موضوع البحث" ذاك، قد أفصح عن نفسه خصوصاً عبر تأكيده على أن المهمة تبدأ بـ "تأصيل الأصول".

ولن يكون هذا "المجدد" إلا الجابري نفسه، مجدد زمانه، أي الذي يكون "في مستوى مشاكل ومهام العصر الحديث".

لقد انطلق الرجل، في ذلك، من "الأصل"، الذي هو أصل كل مايليه تفريعاً وتقسيماً وتشطيراً. وهذا الأصل (النموذج الإسلامي الأمثل) هو ـ هذه المرة ـ "الثابت الخفي الديني" مقابل "الثابت الخفي المعرفي" كما هو عند بياجيه، أو "الابستيمي" كما هو وارد عند فوكو والذي استخدمه الجابري في مشروعه العقلوي النقدي حيث كان يتحرك، بعد، في إطار سلفوية ليبرالية غربية ومغربية.[1] إن "النموذج الأمثل"، الذي يجسد "الأصل" المدعو إلى إخضاعه لعملية "تأصيل"، يمثل ـ إذاً والحال كذلك ـ "الجوهر" الذي حُرّف باتجاه "ظاهره"، بحيث قاد ذلك إلى ظهور البدع والمبتدعة. ومن هنا، فهو (أي النموذج المذكور) المؤئل لنا في مشكلاتنا، إنما من موقع إعادة تأصيله. وبسحب هذا المصطلح إلى حقل التأويل، يغدو ذا هوية واضحة، هي "السلف الصالح"، الذي يضعنا ـ ضمن المنطوق السلفوي (الأصولوي) ـ وجهاً لوجه أمام الكوجيتو السلفوي الأعظم: الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف! وبمقتضى ذلك، يتعين على هؤلاء الأخيرين إذا ماواجهوا مشكلات، أن يلتفتوا دائماً إلى الوراء بحثاً عن أجوبة على مشكلاتهم هذه. ومن ثم، فإن النكوص الماضوي هو، هنا، سيد الموقف الحاسم الأخير.

والجابري يدرك ـ وهو الحائز على بقايا المنظومة الفكرية البنيانية والتاريخية ـ أن

---

(1) أنظر مع المقارنة: سعيد بنسعيد ـ ضمن حوار مع الجابري. مجلة (الوحدة ـ المعطيات المقدمة سابقاً، ص144).

ماكان يدينه ـ بصيغة مضطربة ومخترقة منهجياً ونظرياً ايديولوجياً ـ تحت عنوان "القوالب الجاهزة والنماذج المرجعية الملزمة والمنهج المطبّق" وغيره، ينقلب عليه بشكل عاصف، متجهاً، هكذا، إلى ضحيته. فلقد ظهر أن الاضطراب والاختراق المعرفيين المنهجيين (بصيغة القصور في استخدام المناهج المختلفة منهجياً) وأن التحيز الايديولوجي الفاضح والساذج على صعيد المناهج المستخدمة (الإعلان الشكلي عن المزاوجة بين المنهج البنياني والمنهج التاريخي لصالح الأول وضد الثاني)، قادا إلى مايقترب من تماهي منهج الباحث مع الظواهر المنهجية المنتقدة. وهذا، بدوره، سهل عملية الانزياح المنهجي من النزعة العقلية (العقلوية) إلى النزعة السلفية "السلفوية" الإسلامية. فالجابري، الذي انتقل من النموذج الأمثل الأوربي (العقلاني النقدي) إلى النموذج الأمثل الإسلامي، انتقل – كذلك وبالتساوق مع ماسبق – من منظومة ايديولوجية نظرية إلى أخرى. ولكنه، في هذا وذاك، ظل محافظاً على النهج السلفوي الماضوي؛ مع فارق بين الثابت – الابيستيم الاوربي الذي هو "العقلانية النقدية"، وبين الثابت – الابيستيم الإسلامي الذي هو "النموذج الأمثل المحمدي".

إن الجابري ـ في ذلك كله ـ يُقدِّم، بوعي ماتبقى لديه من المنظومة التاريخية والبنيانية، على تكسير السياقات التاريخية والاجتماعية والبنيوية للأبعاد الزمانية لصالح واحد منها، هو الماضي. وإذا ماتم ذلك، فإن هذا الماضي ـ الجزء يتحول إلى الزمان ـ الكل. وهنا، تطل الماضوية مزهوة منتصرةً على التاريخ والعقل والتقدم و"العقلانية النقدية الأوربية"، التي كانت أثيرة على الأستاذ الجابري.

في هذا المنعطف الحاسم وعلى ضوء بعض الإيماآت في السيرة الجابرية الذاتية، يتراءى لنا أن طرح مسألة انتقال الجابري من "الابيستيم العقلوي" إلى "الابيستيم

الإسلاموي" بحاجة إلى مزيد من التدقيق والتعميق. فلقد قدمنا المسألة المذكورة ممحورةً حول عملية انتقال من... إلى، من ثابت (ابيستيم) عقلوي إلى ثابت (ابيستيم) إسلاموي. بيد أننا إذا استعدنا قولة الجابري، التي أتينا عليها في موضع سابق من هذا البحث ونشرت عام 1988 بعد أن أعلنها عام 1977 وهي: "نحن اشاعرة وأنا أشعري أنتمي إلى بلاد أشعرية"، ووضعناها في سياق بعض كتاباته السابقة واللاحقة (ومنها مآأتينا عليه)، فإننا قد نجد أنفسنا أمام ضرورة إعادة النظر في المسار الجابري المنوه به تواً. في هذه الحال، يتعين علينا أن نكفّ عن النظر إلى هذا المسار بمثابة عملية بسيطة تبدأ بحالة وتنتهي بحالة أخرى. ذلك لأننا سنتبين - عندئذٍ - أن المسار المعني يمثل عملية مركبة، على الأقل، من نمطين من التفكير متواشجين ومتوازيين في حضورهما أكثر من كونهما متصارعين: إن العقلوي والديني إذ يظهران متخالفين، فإن تخالفهما هذا يرتد إلى الوراء حيثما يفصحان عن مرجعيتهما الزمنيتين، الأولى في ماضوية أوربية مثلى، والثانية في ماضوية إسلامية مثلى.

من هنا، أصبح القول وارداً بأن اقصاء الجابري للسلفوية الأوربية العقلوية لصالح سلفوية إسلامية دينية لايعني اقصاء لآلية التفكير المعرفية (الابيستيمولوجية) هناك لصالح آلية تفكير معرفية أخرى. إن مايعنيه ذلك يتمثل، أساساً، في استبدال **الايديولوجي** الاوربي المركزوي **بايديولوجي** إسلامي؛ ممايفضي إلى أن هذين كليهما يميلان إلى أن يتعايشا في وضعية واحدة وبصيغ إمكانية ومضمرة ومحتملة، وعبر سهولة الانزلاق من الواحد منهما إلى الآخر عن طريق الوحدة النسقية للإبيستيمين (الثابتين المنهجيين)، اللذين يتأسسان عليهما.

والآن، قد نتمكن من الانتهاء من هذا المحور - في صيغته الأولية - إذا عدنا إلى

الموقف الجابري من الأشعري والأشعرية. فلقد أوضحنا انتماء الرجل بلسانه هــو، حيث أعلن بوضوح أنه "أشعري" وأنه "ينتمي إلى بـلاد أشـعرية"، هكـذا مُعمِّمـاً ومُطْلِقاً! ولكنه في حمأة الأفكـار الأوربيـة المركزويـة وحماسـة "العقـل العقلـوي"، يعلن بوضوح أن من شروط "تدشين نهضة عربية جديدة" إحداث "قطيعة كاملـة مع فكر عهد الإنحطاط"، الذي تمثل ـ بدرجة أو بـأخرى ـــ بـ "العقـل الأشـعري القديم". ذلك لأن هذا العقل، كما أعلن الجابري (عدْ إلى شاهد أثبتناه في موضع سابق من هذا البحث ومأخوذ من حوار مع الجـابري) هـو "الـذي عرفـه الغـزالي قائلاً: (العقل عندما يثبت النبوة يعزل نفسه). إذن العقل الأشعري هو الذي يعزل نفسه، أي ينتحر وينهي مهمته".

كيف يتعين علينا، والحال كذلك، أن ننظر إلى **الجـابري الأشـعري**، هـل مـن موقع مـا أعلنـه هـو مـن "العقـل الأشـعري الـذي ينتحـر وينهـي مهمتـه"؟ ولعـل اكتشاف الإجابة عن هذا السؤال يجد بعض محفزاته، حين نعود ثانيـة إلى ماطالبنـا به الجابري من ضرورة العودة إلى "**النموذج الأمثل**" في التاريخ الإسلامي، أي إلى التجربة أو الحقبة التي جبّت ماسبقها وتجبّ، بأمْثليّتها، مايليها!

****

هكذا إذاً: تتحدد الفرضيات والمتون والنتائج على نحو يقتضي من البـاحث أن يمتلك قدرة على متابعتهـا في تكوناتهـا ومسـاربها واضطرابهـا ومكرهـا وتلبّسـها بلبوس متعددة ومتنوعة ومتحولة.

ولكن، مع كل هذا وفي ضوئه، لايسعنا ـ أبداً ـــ أن نعلـن عـن ضـرورة القيـام بقطيعة مع ماقدمه الأستاذ الجابري، هكذا عموماً وإجمالاً وتعسفاً واختزالاً، بحيـث تتحول إلى ضحية نهجه هو اللاتاريخي المثالي، إنْ فعلنا ذلك. وقد تتالت المواقـف

الأيديولوجية الدينية لدى الجابري، لتثنّي على موقفه ذاك الأخير من "النموذج الأمثل" وما يتصل به من "انتماء الأشعرية" وغيره. ففي كتابات جديدة له حول "المسألة الثقافية"، يتعرض لقضايا "الدين" عموماً وبصيغته الإسلامية بصورة خاصة. فهو يعرّف "الدين" على نحو يصادر على المطلوب. وبمزيد من التحديد، يلجأ الجابري إلى تعريف الـ دين عبر دين بعينه، هو الإسلام، وبالصيغة أو بإحدى الصيغ التي يقدم هذا الدين نفسه فيها. فيقول الكاتب: "الدين هو بالتعريف شيء صالح لكل زمان ومكان" [1]، مهملاً ـ في ذلك ـ ماقد ينطوي حقاً على اللحظة الحاسمة والمجردة والشاملة والمشتركة بين كل تجليات الدين، أي القول بأن هذا الأخير هو علاقة ذاتية بين فريقين اثنين هما المعبود والمتعبد، أو معبود ومتعبد. بيد أن هذه العلاقة إذ تفصح عن نفسها، فإنها تبرز متجليةً ومشخصة بالعلاقات السوسيوثقافية والاقتصادية والسياسية الايديولوجية، وكذلك بالمشاعر النفسية والجمالية، وغيرها.

ومن هنا، كان الدين حالة اجتماعية قد تستجيب وقد لاتستجيب لاحتياجات البشر في مرحلة تاريخية ما. وبذلك، لايصح التمييز تمييزاً قطعياً بين "الدين" و"الفكر الديني". إذ إن مثل هذا التمييز يجعل من الدين أمراً لابشرياً أو غير ذي صلة بالبشر. نحن لانتعرض، هنا، لما يطلق عليه "المصدر الميتافيزيقي" للدين، وإنما نضع باعتبارنا الدين في تموضعه الاجتماعي البشري، أي بوصفه خطاباً موجهاً إلى البشر في مرحلة تاريخية وفي حقل سوسيوجغرافي ما. وعلى هذا، فإن الجابري في قوله التالي يدخل، ثانية وثالثة ورابعة، في الفكر اللاتاريخي والخواء اللاتاريخي: "الايديولوجيا هي نظام من الأفكار مرتبط ـ ارتباط تعبير أو انعكاس، لايهم ـ بوضعية اجتماعية معينة. وتتغير الايديولوجيا ومقولاتها بتغير الوضعيات

(1) محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية ـ مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 1994، ص258.

الاجتماعية. أما الدين فهو هو لايتغير مع تغير الوضعيات الاجتماعية... فالدين خطاب في المطلق وبالتالي فهو لايتقيد بزمان ولابمكان" [2] .

في ذلك التصور الإطلاقي اللاتاريخي للدين، نواجه ــ مرة أخرى ــ فكرة الجابري عن "النموذج الأمثل"، التي أتينا على ذكرها في موضع سابق. وفي هذا وذاك، يرغب الكاتب في الإلحاف على أن "المطلق ـ الأمثل" يُقرأ من جديد من موقعه وفي ضوئه باتجاه الإجابة عن أسئلة الواقع الموضوعي المشخص والمتغير. وهذا ماعناه الجابري بـ "إعجابه" بـ "موقف الشاطبي الذي كتب...: الإسلام دين أمة أمية... وكل ماتعدى مستوى العرب يوم نزل القرآن لايدخل بالضرورة في الفهم الديني، ولايجب أن ندمجه في الإسلام".

ولكننا إذا طرحنا التساؤل التالي على السيد الجابري، فكيف يكون جوابه: كيف تسوغ لنفسك، إذاً، أن تكون أشعرياً مسلماً، وأنت المنتمي إلى القرن العشرين؟ لكن الرجل ـ في موقفه هذا ـ لم يأخذ بالحسبان أنه (أي الموقف) يجرده من "أشعريته الإسلامية"، التي تُعتبر أحد التعبيرات الكبرى للثقافة العربية العالِمة المتناقضة ـ على حد تعبيره ـ مع "أمية الأمة"، التي "نزل القرآن" من أجلها. وبهذا، فإن الرجل يرى أن الإسلام هو "دين أعراب ومن أجل الأعراب"، مُطيحاً (أي الكاتب) بتأكيدات النص القرآني على أنه أتى لـ "العالمين" وعلى الأخذ بـ"التعلّم": إذاً، كيف سيحدد الجابري مهمات "المجدد"، الذي "يطلب من الله أن ييسره لهذه الأمة بمستوى مشاكل ومهام العصر الحديث"؟ إن الإجابة لايمكن أن تخرج ـ في السياق الجابري المعني هنا ـ عن نزعة تجديدية من أصل "فوق تاريخي" ومن "فروع تخضع للتاريخ". هاهنا يتقاطع الجابري ويتطابق، ثانية، مع سيد قطب وتلميذه حسن حنفي.

(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص282–283.

ويزيد الموقف الجابري وضوحاً ولكن بجديد من الاضطراب والهوس اللاتاريخي، حين يتعرض لـ "النقد اللاهوتي". فهو يربط مهمة هذا الأخير بـ "نقد الروايات"، التي تقدم فيما يخص "النص المقدس". وفي سبيل ذلك، يميز بين الميدان الابيستيمولوجي والآخر اللاهوتي[1] ، واصلاً إلى القول التالي: "أنا شخصياً أعتقد أننا في غنى عنه لأن النقد اللاهوتي عندما لايمكن أن يتخذ صورة أخرى غير تلك التي اتخذها علم الكلام قديماً...، لأن ذلك النوع من النزاع والنقاش قد انتهى تاريخياً. أما من يفكر في النقد اللاهوتي على غرار ذلك النقد اللاهوتي الذي عرفته أوربا، فهو يجهل أو يتجاهل الفرق بين الدين الإسلامي والدين المسيحي. الدين الإسلامي له كتاب مقدس لم يلحقه تغيير ولاتحريف منذ أن جمع في عهد عثمان، وليس هناك دليل قاطع على أن نوعاً من التحريف أو البتر أو التغيير قد حدث في فترة مابين نزول القرآن وجمعه".[2]

إن ما "يعتقده" الجابري هنا، يظل، فعلاً، اعتقاداً يتحدر من أصلين، هما جهل معرفي بمهمات "النقد اللاهوتي"، وتشبث بتصور "النموذج الأمثل ـ المطلق". أما الأمر الأول فيرتكز على خطأين اثنين، يتمثل أولهما ـ وهو ذو طبيعة منهجية ـ في الاعتقاد بأن "النقد اللاهوتي" يتصل بـ "نقد الروايات"، كما مرّ معنا، أي بنقد "السّند والإسناد"، بالتعبير الفقهي الإسلامي؛ في حين ينطلق الثاني ـ وهو ذو طبيعة تاريخية ـ من التنكر للصراعات الكبيرة التي دارت حول "جمع" القرآن و"مصداقية متْنه الوثيقية"؛ بغض النظر عن أن هذا الفريق أو ذاك من المتصارعين كانت الحقيقة بجانبه أو لم تكن. (وقد أفردنا لذلك فصلاً في الجزء الخامس من "مشروع الرؤية الجديدة" الذي نشتغل عليه، وسينشر قريباً بعنوان "النص القرآني

(1) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص278
(2) المرجع السابق مع معطياته المذكورة ـ ص278–279.

أمام إشكالية البنية والقراءة"). ويكفي، الآن، أن نسوق مايلي حول هذه المسألة: "ولايجب الاعتقاد أن كتابة القرآن التي تمت بأمر الخليفة عثمان قد ظلت دون تغيير... وزيادة على ذلك فإن الأمويين القليلي الاهتمام بهذه القضايا الدينية لم يعملوا على حذف مصادر الاختلاف... وقد أصبحت هذه الاختلافات بالتدريج مصدر قلق، وانتهوا في القرن العاشر الميلادي، وبعد شيء من التردد، إلى أن يضعوا نهائياً أساس النص الرسمي مستنداً إلى حكم سبعة علماء مشهورين أضيف إلى كل منهم إثنان من القراء المجربين. وهذا اختيار تحكمي إلا أنه أوقف المجادلات. وفي القرن الحادي عشر اعترف بحكمهم هذا تدريجياً" [1] .

أما أن يختزل أو يلخص "النقد اللاهوتي" في "نقد الروايات"، فهذا أمر يجعل من "النقد" المذكور بحثاً تاريخياً في "الوثيقة"، سواء اعتُبرت تاريخية أم لم تعتبر. وفي هذه الحال، يُفرَّط بـ "النقد النصي المتْني" ومايَنتجه من خلافات وتناقضات وصراعات فكري ومنهجية وايديولوجية سياسية، بل واقتصادية اجتماعية. وأما مااعتبره الجابري "حالة أخرى" على صعيد النقد اللاهوتي المسيحي الأوربي، لم ينحصر في نطاق "نقد الروايات"، بل تعداه إلى النقد السوسيوثقافي والفلسفي وغيره (عدْ، مثلاً، إلى النقد اللاهوتي الذي قدمه على صعيد "الكتاب المقدس" الفيلسوف سبينوزا)[2] . هاهنا، يلتقي ماحدث في تاريخ "الكتاب المقدس" أوربياً وفي تاريخ "النص القرآني" إسلامياً عربياً. والفرق بين هذا وذاك يكمن في

(1) هنري ماسيه: الإسلام ـ ترجمة بهيج شعبان، منشورات عويدات، تعليق مصطفى الرافعي ومحمد جواد مغنيه، بيروت، الطبعة الثانية 977، ص109—110.

(2) أنظر مثالاً بارزا على مثل هذا النقد، ماقدمه سبينوزا بصيغة كتابه الشهير: المبحث اللاهوتي السياسي ـ الطبعة الألمانية

Der Theologisch - Politische Traktat - Reclam, Leipzig 1967.

وأنظر، كذلك، المقدمة التي وضعها لهذه الطبعة الأستاذ H.Seidel. ويستحسن الرجوع، أيضاً، إلى بحث عبد الرحمن بدوي الموسوم بـ "مناهج البحث العلمي ـ دار النهضة العربية، مصر 1963"، وخصوصاً منه الفصل المعنون بـ "المنهج الاستردادي (التاريخي)، ص183—231". كما أنه من المناسب جداً أن يُعاد إلى كتاب طه حسين الرائد، في حقله، والذي يحمل عنوان: الفتنة الكبرى ـ عثمان، دار المعارف بمصر، لكونه يقدم مادة تاريخية غنية حول المسألة المعنية هنا في واقعها المشخص.

الخصوصية النظرية والمنهجية والايديولوجية لما حدث، كما في النتائج الـتي جـرى التوصل إليها.

إن مانراه، فيما سبق من آراء جابرية، ملفتاً ودالاً على صعيـد مـانحن بصـدده، يقبع في التأكيد على "الابيستيم الإسلاموي"، الذي يراه الجابري بديلاً أو قريناً أو موازياً أو مواشجاً لـ "ابيستيمه العقلوي"، الذي أخذ يفقـد مـن بريقـه وحضـوره لدى صاحبه لصالح ذاك، ربما تحت وطأة "الإرث الأشعري" المتجـذر في شـخصية الكاتب كما رأينا، وذلك يداً بيد مع تعـاظم حضـور الفكـر الديـني السياسـي في الساحة العربية وغيرها؛ مما قد يعني أن الرجل ينطلق من المبدأ التالي، الذي يسـمح بالتكيف مع كل الأوضاع أو مع معظمها: من أين تُؤكل الكتف!

****

إن ذلك الذي قدمناه، هنا، لم نكن لنعني به، أبداً، الإعلان عـن خطـوة تتسـم بالرعونة اللاتاريخية، وهي القيام بإحداث قطيعـة مـع الجابري، كمـا قدمنـاه مـن مظانّه، هكذا عموماً وإجمالاً وتعسفاً وولْدنةً وكذلك دون آفاق، تلك "القطيعـة" التي وضعها هو نفسـه ــ مـع غيرهـا ــ في مقدمـة المهمـات المنوطـة بــ "العقلانيـة النقدية" الجابرية إياها وكذلك، الآن، بـ "السلفوية الأشعرية الأمْثلية" حيال الفكر العربي و"العقل العربي" واللغة العربية طُراً. [1] نقول ذلك، لأننـا نـدرك أن الفكـر العربي المعاصر لن يحصد من مثل ذلك "الإعلان" سوى مزيد من الأوهام. هاهنـا، يتعين على المفكرين العرب المعاصرين، ومن ضمنهم الأستاذ الجابري، أن يحرصـوا على مكتسباتهم، على الأقل من موقع أن الحقيقة لن يمتلكها واحد منهم وحده؛

---

(1) لقول بذلك في ضوء ماأظهرناه في مواضع سابقة من هذا المبحث وبلسان الجابري نفسه، بـالرغم مما ينثره هو مرةً هنا ومرة هناك من أقوال "أخرى" "يُطمئن" بها الجمهور "الحانق" على رأيه الخاص بـ "القطيعة الابيستيمولوجية التامة" مع الفكر العربي الحديث والمعاصر، الذي ـ على حد رأيه ـ يجتر نفسه بملل وسام. وهكذا كان ماكان، حين أعلن الأستاذ الجابري، مثلاً، أمام جمهور جامعة دمشق: "أنا لاأقطع مع تيزيني. إنا أدرّس كتبه!" (أنظر: ندوة جامعة دمشق حول "الفلسفة في الوطن العربي" ـ المعطيات المقدمة سابقاً).

وإلا، فهم يفرطون بما يقدمونه هم أنفسهم. نؤكد على ذلك ليس فقط من باب أن الأخطاء والالتباسات الفكرية، هي ذاتها، تمتلك دلالات معينة قد تُستنبط باتجاه تقويم المعرفة وتقدمها؛ بل كذلك من موقع الإجابة عن التساؤل الدقيق التالي، الذي طرحه الأستاذ محمد وقيدي - في معرض مناقشته للجابري -: "كيف يمكن نقد العقل بعقل لايعرف كيف يتعرف مكتسباته عبر الزمن؟" [1] . وقد نضيف إلى ذلك أن مثل هذا "العقل"، حيث يحاول القيام بذلك "النقد"، إنما هو عقل يسير نحو حتفه! [2] إن التفكير بمشروع استنهاض عربي يقف في وجه الإنهيارات والإنكسارات الكبرى التي تخترق المجتمع العربي الراهن، أمر يسع "الجميع"، لكنْ الجميع الذين يأخذون بالديموقراطية والعقلانية شعاراً يناضلون من أجله وسلوكاً يطمحون إلى تمثله.

إن انزلاق السلفوية "العقلانية النقدية الأوربية" - الأورباوية بتعبير الجابري - إلى سلفوية إسلامية "مثالية نموذجية"، لم يأت - باعتبار الأحداث الاجتماعية والسياسية الثقافية العاصفة في الوطن العربي والعالم الراهن وفي ضوء الاختراقات المنهجية والنظرية والأيديولوجية لمنظومة الجابري الفكرية ـ خارج السياق الداخلي للمسألة، التي نحن بصددها. لكن وقْع الموقف، الإشكال يظل يحاصر أنفاس المدقق فيه، ويجعله يواجه ـ مشدوهاً وإنْ بتفهم منهجي تاريخي جدلي مشخص - التساؤل المرّ التالي: أنحن أمام مأساة أم ملهاة، أم أمام كلتيهما، بحيث ينبغي علينا أن نضع في حسباننا دائماً "مايخبئه" دهاء التاريخ والعقل؟!.

---

(1) محمد وقيدي: حوار فلسفي - المعطيات المقدمة سابقاً، ص159.

(2) من موقع هذا "النقد اللاتاريخي"، يعلن الأستاذ علي حرب في محاضرة قدمها في (مكتبة الأسد الوطنية بدمشق - 17أيلول / سبتمبر 1955) بعنوان (تفكيك الممتنع او مأزق المفكرين العرب)، مايلي: "بيد أن المفكر العربي قد مارس كل المهام إلا مهمته الأصلية. لقد تناسى هذه المهمة لصالح المهام الأخرى كالساحر والعراف والكاهن والنبي والثوري والسياسي". وكأن الأمر يتعلق بـ "مفكر" يستمد خصائصه ووظائفه من نموذج فكري سابق عليه ومتماه مع غائية قبلية أو بعدية ما؛ مُفرِّطاً ـ بذلك - بجدليتيْ الحامل والمحمول التاريخية والمنطقية.

حقاً، إن في الأمر مايدعو إلى التساؤل عما إذا كان مثل ذلك الوضع مدعاة للتشهير بالفكر العربي والوصول إلى أحكام مبتسرة لاتاريخية حوله، أم كان دعوة للتبصّر فيه (أي الوضع) والبحث في آلياته الداخلية عبر انتظامها في سياقاتها الاجتماعية والتاريخية والبنيوية. إننا نقول، عبر مثل ذينك التبصر والبحث يمكن رفض الإذعان للآراء اللاتاريخية والمثالية الطفولية، التي ماإن يرى أصحابها ذلك الوضع المعقد أو البالغ التعقيد، حتى يعلنوا: ها نحن قد وضعنا يدنا على المشكلة؛ فهذه تفصح عن نفسها بـ "فساد" العقل العربي والفكر العربي، ذلك "الفساد" الذي يمكن تجاوزه بتجاوز العقل والفكر المذكورين ذاتيهما. ولما كان الأمر المعني عصياً على مثل تلك التقويمات اللاتاريخية والمثالية الطفولية، فقد صح القول بتوقع حدوث اضطراب كبير ومفتوح في بنية التقويمات المذكورة يفضي إلى تقويمات أخرى تلتقي بتلك منهجياً (كونها لاتاريخية ومثالية طفولية) وتختلف عنها ايديولوجياً (من سلفوية عقلوية إلى سلفوية دينية إسلامية).

ومع ذلك كله، قد لايكون وارداً أن يُعتقد أن المسار الجابري المحدَّد تواً استنفد امكاناته المعرفية، وإن لم يستنفد ـ بطبيعة الحال المعني هنا ـ طاقاته ووظائفه الايديولوجية. إن هذا الرأي يغدو أكثر وضوحاً وتبلوراً، خصوصاً إذا وضعناه في سياق الفكر العربي المعاصر بتياراته ومنظوماته وآفاقه المستقبلية؛ مما يدعونا إلى أن نرى في المسار الجابري المذكور بنية مفتوحة لايجوز أن نُشهر في وجهها ـ ونكرر ذلك ثانية ـ مايشهره هو نفسه في وجه مسارات الفكر العربي المعاصر على نحو يحجبها عنه من حيث هي، نعني وهم إحداث قطيعة ابيستيمولوجية تامة معها، بقدر مايتعين علينا أن نتبين فيها واحداً من التعبيرات الهامة عن الفكر والعقل العربيين المعاصرين. وبكلمة، لانرى مهمتنا ـ هنا ـ في البحث عن مسوغات

مزعومة للقيام بقطيعة ابيستيمولوجية تامة مع الجابري، بقـدر مانراهـا في تفكيـك وهم قطيعته الابيستيمولوجية التامة مع الفكر والعقل العربيين المعـاصرين يـداً بيـد مع اللغة العربية، وذلك عبر البحث التاريخي المشـخص عـن بواعثهـا وآلياتهـا في هذين الأخيرين وفي مجمل الوضعية التاريخية والاجتماعية المشـخصة، الـتي كمنـت وراءهـما وتدخلـت في نسيجهما وفي رسـم حدودهـما وآفاقهـما واحتمالاتهـما المعرفية والايديولوجية.



ملحق

في قراءة النص الفكري

نماذج متعددة من نمط واحد زائف (فاسد بالاعتبار المنهجي المنطقي)

النموذج الأول - يقدمه: كمال عبد اللطيف

يكتب كمال عبد اللطيف بحثاً بعنوان "في نقد قراءة حسين مروة والطيب تيزيني للتراث الفلسفي الإسلامي - محاولة إيبستيمولوجية" - وهو بحث غير مطبوع ولايحمل تاريخاً. وسوف أكتفي - هنا - بالتعرض لما أتى عليه الكاتب بخصوص كتاباتي.

يعلن الكاتب على الصفحة (4) مايلي: "أما ملاحظاته (ومقصود هنا ملاحظاتي: تيزيني) التقويمية للدراسات التراثية التي سبقت أعماله، فإنها تركز على نفي قيمة هذه المحاولات من أجل تبرير صلاحية منهجيته الجديدة في قراءة التراث"؛ ممايعني وجود "النفحة الإطلاقية" فيها. ص(6). ويأتي على الصفحة (9): "ولعل من بين النتائج التي تترتب عن التصور السابق (المقصود بذلك تصوري: تيزيني) أن مبدأ التاريخية لايمكن أن يظل بمجرد تحقيب اقتصادي، زماني ضيق". ويتابع عبد اللطيف على الصفحة (13) قائلاً: "نحن نعتبر في إطار قناعتنا بتاريخية الفلسفة الإسلامية... أن الإستماع إلى الإيقاع التاريخي للقول الفلسفي في الإسلام يتيح لنا المساهمة في الدفاع عن تاريخية قد لاتقر بأولوية الاقتصادي في التاريخ".

وفي المستوى نفسه، يرى عبد اللطيف أن قناعته تلك "بتاريخية الفلسفة

الإسلامية" تضعه أمام الفكرة التالية، وهي أن "ثنائية المادية والمثالية قد تكشف لنا توسط عوامل ومعطيات تاريخية أخرى".

وعلى الصفحة (4)، يكتب عبد اللطيف: "وأثناء عرض الباحث (تيزيني) لموضوع بحثه ومنطلقاته... يلوح بمفهوم (العلم) ومفهوم (المنطق اللاتاريخي) بدون أي حصر أو تدقيق منهجيين، وبدون أي إحالة تشير إلى الإطار المرجعي...". ويتابع على الصفحة (11) معلناً: "ولعل المفاهيم التي تتضمنها الفقرات المتعلقة بالنظام الاجتماعي، من قبيل إقطاع، عبودية، مجتمع أبوي، عبيد لاتعتمد أي سند تاريخي عن طريق الإحالة".

هذه بعض نصوص وردت في بحث كمال عبد اللطيف يستنبط منها ومن شروحها، كما يأتي عليها هو، مايعتبره نتيجة نهائية بالنسبة إلى تصوره الفكري، هي التالية: "وفي نظرنا فإن كتابات تيزيني... لاتدخل لافي باب النقد ولافي باب اللذة والمتعة" ـ ص(16) ـ .

والآن، إذا ماأخضعنا تلك النصوص المتصلة بإنتاجنا الفكري، فإننا سوف نقع في دهشة وحيرة. فالكاتب كمال عبد اللطيف إما أن يكون فاقداً لأهلية الكتابة النقدية التوثيقية، بما تستلزمه من الإلتزام بـ"متن" النص المنقود ومحاولة التحرر من أعباء أيديولوجيا فاسدة ومفسدة بحيث لاتتدخل في ذلك، بالقدر الممكن، وامتلاك الأداة اللغوية القرائية (العربية) بحيث لايكتب بالعربية وهو يفكر بلغة أخرى أو بمرجعية لاتنتمي إلى النص المكتوب؛ وإما أن يكون من الدخلاء على الكتابة النقدية، فيظهر ـ مثلاً ـ بمظهر المزوّر وبوصفه شاهد زور. أما في الحالة الأولى، فنعذر الرجل فيما أتى عليه من نصوص لاعلاقة لها بـ "واقع الحال"،

لأنه لايؤاخذ امرؤ على شيء يجهله. ولكننا، كذلك في الحالة الثانية، لانؤاخذه. لأن من يؤاخذ، ينبغي أن يكون بمستوى المؤاخذة. وهذا يعني أننا ـ في الحالة الأولى ـ نواجه تنطّعاً وادعاءً وتفاهة بحثية علمية، في حين أننا ـ في الحالة الثانية ـ نواجَه بغياب الأخلاقية العلمية.

وبحق، فإننا لاندري مانقوله بالنسبة إلى كمال عبد اللطيف. وعلى كل حال، سنلجأ إلى الطريقة النصيّة، التي اتبعها الكاتب المذكور في نقد كتاباتنا.

جاء على الصفحة (136) من كتابنا "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي الوسيط ـ الطبعة الخامسة، دار دمشق بدمشق 1981، ص136" مايلي: "نود القول بأن ماهدفنا إليه في هذه المقدمة هو التدليل الملح على ضرورة إعادة نظر شاملة في مجموع ماكتب حول التاريخ العربي الإسلامي الوسيط على ضوء أحدث التطورات العلمية في حقل الدراسات الاجتماعية والتأريخية؛ بالطبع مع الاحتفاظ، وبالتالي مع التأكيد على المكتسبات العلمية التي حققها مؤرخونا القدماء والمحدثون في إنتاجهم، الذي كُرس لدراسة ذلك التاريخ". ويأتي على غلاف الكتاب الخلفي، ضمن كلمة التعريف به، مايلي: "لقد كُتب حول الفكر العربي الوسيط حتى الآن من المجلدات أكثر مما كتب ممثلوا هذا الفكر. وبالرغم من هذا فلاتزال المشكلة قائمة. إن معظم المستشرقين والباحثين العرب الذين تعرضوا لهذه المشكلة قد وقعوا ضحية الإنتقائية البين ـ بينية أو السطحية أو الذاتية اللاتاريخية".

ونشير في هذا السياق وعلى الصفحة /11/ مايعني أننا نعرف حدودنا في الإنتاج الفكري، كما أننا قد نعرف حدود الآخرين؛ مما ينفي وهم الإطلاقية في هذا الحقل: إننا "نكتسب اليقين بأن الإستمرارية في التطور النظري الإنساني

بمجموعه لاتنفي ولاتستنفد اللااستمرارية النوعية الخاصة، المتمثلة بواحدة من فترات ذلك التطور".

وفيما يتصل بالإقتصادي والاقتصادوية، يأتي في كتابنا على الصفحة /45/ مايلي: "وبالرغم من وضوح منهجنا في هذا البحث، فإننا نود التنويه بأننا نرفض، بوعي، طرح القضية من خلال منطلق ميكانيكي يرى في الفكر الفلسفي، والنظري بشكل عام، امتداداً كمياً لتلك الخلفية. إن الاقتصادوية Economism تشوه المسألة حقاً، حيثما تعتبر مظاهر الحياة الاجتماعية والفكرية الثقافية كلها خاضعة لحتمية اقتصادية خضوعاً اشتقاقياً". وعلى الصفحة (136)، نثنّي على ذلك بما يلي: "بدون الوقوع في مزالق الاقتصادية الميكانيكية)، التي تمنح العامل الاقتصادي الدور الحاسم والوحيد في عملية النمو الاجتماعي الإنساني، نرى أنه من اللازب الإشارة إلى أهمية هذا العامل في العملية تلك".

أما مايتصل بأحد أوجه تقنية البحث العلمي، وهو العودة إلى المصادر والمراجع والإحالة إليها، فنلفت نظر الكاتب عبد اللطيف والقارئ معاً إلى صفحة (6)، حيث نحيل إلى هيجل في "محاضرات حول تاريخ الفلسفة"، وحيث نحيل بخصوص مسألة "النظام الاجتماعي" في "المجتمع العربي الوسيط" إلى تسعة عناوين على الصفحات (138-153)، منها "النموذجي والخاص في المجتمعات الطبقية القديمة" لـ Kolsenizki ، و"الإسلام والعرب" لـ(لانداو)، و"الحضارة العربية" لـ (هل)، و"المقدمة" لابن خلدون، وكذلك "القرآن الكريم" الخ..

وبخصوص الزعم بـ "ثنائية المادية والمثالية"، نحيل إلى الصفحة (12)، حيث يجيء مايلي: "أن تكون أساليب الرؤية الفلسفية اللاحقة على للفلسفة اليونانية قد

وجدت تعبيرها الأولي مسبقاً في هذه الفلسفة، لايعني إطلاقاً القول بتتابع للفلسفة اليونانية قائم على نفي منعطفات نوعية فلسفية. إنه لايعني القول بتطور مستقيم". ونتساءل على الصفحة (31-32) كمايلي: **"هل تاريخ الفكر الفلسفي أحادي الجانب؟"**. ونجيب عنه كمايلي (المكان نفسه): "إننا نستطيع، بناء على ماسبق، رفض الرأي القائم على أن تطور تاريخ الفكر النظري قد سار بشكل أحادي... فمن طرف أول لأن الفكر الفلسفي، المادي والمثالي، قد تشكل بالأصل انطلاقاً من (أسطورة) المجموعات الإنسانية البدائية". وأخيراً وعلى الصفحة (11)، نرفض الأخذ براي الجلز الخاص بذلك على عواهنه ودون تفحصه تاريخياً. فالقول بأن الفلسفة اللاحقة "توجد مسبقاً.. في الأشكال المتعددة للفلسفة اليونانية...، لاينبغي أن يفهم (بمعنى) أنه لن يجري إنجاز أي شيء جوهري في هذا المجال بعد العصر ذاك" (اليوناني).

إضافة إلى ذلك، يأتي عبد اللطيف على مسائل أخرى تزيد الطين بلة. من ذلك مثلاً يدعو إلى الأخذ بـ "التعددية المنهجية" ص(14-16 من بحثه)، هكذا دون ضبط ذلك بحدود التمييز بين المنهج والطريقة، وبين المنهج الذي يتحد بمنزعه الأساسي للعلمية و"المناهج" التي تأتي تعبيراً عن أزمة منهجية أو تكريساً لها؛ مما يفضي إلى التضحية بضرورات الاتساق المنطقي لمنهجية منهج ما، ويعبد الطريق أمام فوضى منهجية أو تلفيقوية منهجية (وقد عالجنا ذلك في بحثنا هذا الذي بين أيدينا).

لكن النقطة الأكثر حسماً في تحديد بحث عبد اللطيف، تكمن في نزعته الإبيستيمولوجية (الإبيستيمولوجوية)، هذه النزعة التي تفرط بعملية تبنين نص

ماتاريخياً. إنها (النقطة المذكورة) تقوم على مقابلة الإبيستيمولوجي بالتاريخي، بحيث تفقد هذا وذاك. إن جدلية المتصل والمنفصل تُختزل إلى عملية مسطّحة لصالح أحد عناصرها. وقد ظهر هذا، كذلك، في وضع كمال عبد اللطيف كتابين لنا ـ من مرحلتين زمنيتين غير متساويتين ـ في مستوى تاريخي واحد (وهما مشروع رؤية... ومن التراث إلى الثورة). هاهنا، تفصح البنيانية (وليس البنيوية) عن نفسها واضحة قوية، لتقدم الكلمة الفصل: ليس التاريخ، وإنما البنية المنتزعة من سياقاتها التاريخي والاجتماعي والبنيوي. وحينذاك، يجدر بنا أن نصدق كتّابها حين يعلنون أنهم "لايلتذون ولايستمتعون" بتفكيك نص فكري تفكيكاً جدلياً تاريخياً لايغفل البعد الإبيستيمولوجي فيه، وإنما ينظر إليه ملتئماً في العملية الكبرى بوجهيها الاثنين، التاريخي والبنيوي structurelle.

حقاً، هاهنا ـ في حالة عبد اللطيف ـ يتداخل الإنزياح عن مستلزمات البحث العلمي التقني مع غياب ضوابط المنهج، لينتجا حالة ليست غريبة عن الفكر العربي المعاصر: إنها حالة السطحية والمراوغة والترهل في قراءة النص والوقوع في أسر نزعة أبيستيمولوجية (بنيانية) زائفة معرفياً وخطرة أيديولوجياً في فكر عربي يراد له أن يُستباح.

النموذج الثاني – يقدمه: تركي علي الربيعو[1]

هذا النموذج يجسّده جمع غفير بل متعاظم من الكتاب العرب في المرحلة الراهنة، مرحلة الاضطراب والانحدار والتخاذل. أحد هؤلاء الكتاب هو تركي علي الربيعو. فهذا الأخير يكتب في مجلة "الوحدة" ـ (السنة الرابعة ــ العدد /42/

---

[1] أتينا على هذا النموذج /الثاني/ في كتابنا (في السجال الفكري الراهن ــ دار الفكر الجديد، بيروت 1989، ص185-193).

آذار (مارس) 1988،ص90) ضمن مقالة بعنوان كبير "محاولة في البحث عن معادل حضاري ـ بعض الملاحظات المنهجية حول إعادة كتابة تاريخنا القومي"، مايلي:

"تبقى الرؤية الرابعة التي يجسدها ويعبر عنها الأستاذ طيب تيزيني في كتابه **الفكر العربي في بواكيره الأولى.** هذه الرؤية تجد تعبيرها في ماركسية مبسطة تفتقر إلى الحد الذي يجعل منها مشروع رؤية قومية. فقد ضحت هذه الرؤية على مذبح الماركسية بكل ماكان يمكن أن يكون خطوة أولى باتجاه قراءة صحيحة، كما فعل العروي. وفضلاً عن ذلك فإن هذه الرؤية تؤمن بخطية التطور التاريخي (مشاعية، رق، اقطاعية، رأسمالية، اشتراكية) وتتوافق مع رؤية ديماغوجية أخرى تناظر خطِّية التطور السابق وهي (سحر، أسطورة ودين، فلسفة، عقل، علم)".

إن الكاتب المذكور (الربيعو)، كما قرأنا تواً، يريد أن يقدم "ملاحظات منهجية". ولكن هذه الملاحظات تتحول، على يديه وفي ناتج الموقف، إلى لحظة جديدة في تيار "الفساد الأيديولوجي"، الذي يدعو إلى انتزاع شرف الكتابة عن صاحبه. فـ(الربيعو)، الذي يعلن أننا في كتاب "الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى" انطلقنا من اللوحة الخماسية السابقة، ينبئ عن واحدة من حالتين: إما قصور معرفي وضحالة في امتلاك النص المقروء، وإما فساد ايديولوجي وامتهان لأخلاقية البحث العلمي. وقد نلح في هذا الحقل على الحالة الثالثة، وهي تلك التي تجمع بين الاثنتين السابقتين.

إن من يعود إلى كتابنا المذكور، يتبين له أنه، من أوله إلى آخره، ينطلق من مقولة ماركس الشهيرة "أسلوب الإنتاج الآسيوي"، التي نستخدمها في الكتاب

عبر مزيد من ضبطها وتدقيقهـا، بحيث جعَلنا ذلك نستخدمها تحت اصطلاح "أسلوب الإنتاج المشاعي القروي". وإذا كان الأمر لدى الكاتب الربيعو على هذا النحو من البؤس الفكري والفساد الأيديولوجي، فإن مقالته تفصح عن جهل فاضح بالمقولات السوسيوثقافية للماركسية منهجاً ونظريةً وتاريخاً..."

النموذج الثالث ـ يقدمه: الكاتب السابق إياه تركي علي الربيعو

مرة أخرى، يلجأ الكاتب الربيعو للكتابة في جريدة "السفير ـــ الجمعة 1996/3/8، الملحق الثقافي، العدد الثالث عشر، ص9"، فيقدم مقالة بعنوان: الأصنام النظرية في فكرنا المعاصر ـــ في نقد المنهج والمفاهيم عند طيب تيزيني. وتذيَّل المقالة بعبارة "باحث سوري" تعريفاً للربيعو. فلنتفحص ماكتبه هذا "الباحث".

يكتب الربيعو مايلي: "من وجهة نظرنا أن هذه الأصنام تقع في المتن من خطاب الدكتور تيزيني الذي يزعم الاستنارة والانفتاح والحوار، وتعبر عن نفسها بعدة أشكال منها:

1- التركيز على العامل الاقتصادي باعتباره المحرك الوحيد للتاريخ...".

وذكر الربيعو "أشكالاً أخرى تعبر عن الأصنام". ولما كان قد وضع ذلك "الشكل" في بداية حديثه، فإننا سنكتفي به كمدخل إلى الكيفية، التي "بحث" في ضوئها ماجاء في كتابنا "في الإسلام المحمدي" ضمن إطار "العامل الاقتصادي".

في معرض حديثنا عن الأوثان المكية قبل الإسلام، نكتب على الصفحة (90) من (مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر ـ دار دمشق ، دمشق 1994) "نتحفظ على الرأي التالي أو ـ على الأقل ـ على الصيغة الاقتصادية التي يرد فيها،

ومؤادها هو: إن الأوثان المذكورة في مكة وغيرها لم تكن مستهدفة لذاتها ــ إلى جانب أهداف أخرى ـ حين دافع عنها المكيون ضد هجمات محمد اللاحقة، وإنما كان الهدف الأول والأخير من ذلك هو حماية المصالح الاقتصادية التجارية والمالية والمصرفية لأولئك. فلقد كانت الوثنية عقيدة المكيين الراسخة في حياتهم رسوخ مصالحهم تلك".

وعلى هامش رقم (1) على الصفحة السابقة ذاتها (90)، قدمنا مثالاً ممن يأخذ بذلك الرأي "الاقتصادوية"، فكتبنا مايلي ضمن الهامش المذكور: "أنظر تمثيلاً على هذا الرأي ماينقله بندلي جوزي عن كايتاني ويأخذ به هو نفسه في كتابه (من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام)...: ـ إن الإسلام لم يكن حركة دينية إذ لم يكن فيه دينياً إلا الظاهر، أما الجوهر فإنه كان سياسياً واقتصادياً".

وعلى الصفحة (83) من الكتاب المعني، كتبنا مايلي: "لعل أحد أوجه الخصوصية النسبية لتطور مكة وتحولها من القرن السادس إلى القرن السابع، تحديداً، كمن في **الاقتران الوظيفي** بين الجانب الاقتصادي والاجتماعي والسياسي وبين ظهورها بمستوى المدينة الأكثر قداسة في العالم، في حينه".

أما على الصفحة (65) فقد جاء مايلي:

"وإذا كان الوجود المكي الكعبي قد عبر عن نفسه، خصوصاً، **بقطبي الإقتصادي والمقدس** (الديني)، **فإن** للموقع الجغرافي أثراً مبدئياً في ذلك..."

وأخيراً وليس آخراً، جاء على الصفحة (66-67): (إن العلاقة تقوم، هنا، بنيوياً ووظيفياً، بين التجارة والعبادة. بيد أن ذلك لم تثبت نجاعته إلا من موقع البؤرة **الإقتصادية** القداسية... إننا، والحال كذلك، نواجه صيغة مركبة يبرز فيها

الجغرافي الطبيعي بوصفه وجهاً متمماً للاقتصادي والمقدس (الديني) وكذلك الجنسي".

هكذا إذاً! وإذا كان الحال كذلك، فما هو النعت الذي يطلق على ذلك "الباحث"، الذي ينبغي على أمثاله أن يعودوا إلى مقاعد الدراسة، كي يتلقنوا دروساً تسمح لهم بالحصول على "شهادة محو الأمية الأبجدية الثقافية"، ولكن ربما كذلك وبالدرجة الأولى على "شهادة حسن سلوك وصدق". ونضيف إلى ذلك مايمكن توجيهه إلى "الصحافة الثقافية العربية" عموماً من أنها ـ في أحوال من مثل هذه الحال التي نحن بصددها ـ تسهم في إفساد "ماهبّ ودبّ" من الكتَبَة الذين يفتقدون القواعد الابتدائية لقراءة "نص" ما والضروري من "أخلاقية البحث وشرفه"، بنشر ماتنتجه قرائحهم النظيفة بامتياز" ممهورة بلقب أصبح ممتهناً ومبتذلاً، هو "باحث". والصحافة هذه إذ تفعل ذلك، فإنها تسهم في تعميم "تيار الفساد الأيديولوجي المرتزق"، وفي إبراز لوحة "معرفية عربية" لامعرفة فيها؛ مما قد يمثل دليلاً جديداً في يد الأستاذ الجابري يرى فيه ــ بحق ولكن للأسف عبر تعميمه وتعميم أمثاله – أحد أشكال الهراء في الفكر العربي المعاصر، الذي يصبح حالئذ – مع اللغة العربية ذاتها ـ مدعواً إلى أن يخضع لـ "قطيعة ابيستيمولوجية تامة" تفضي الى "تدشين عهد تدوين جديد" في الفكر العربي عامة.



تحت الطبع للمؤلف

الجزء الخامس من:

مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بواكيره حتى المرحلة المعاصرة – تحت عنوان: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة.

دار الينابيع

صدر عن دار الذاكرة

حمص - سورية

❶ السلسلة الإبداعية:

1 – زمن الحلم الأول (شعر).. د. شاكر مطلق 1990

2 – طفولة هذا المكان (شعر).. مصطفى خضر 1991

3 – لا تبح بسرك للريح ! (شعر وحِكَم من اليابان) ....ترجمة د.شاكر مطلق 1991

4 – نشيد البنفسج (شعر)..محمد عمران 1992

5 – من مرآة الذاكرة (قصص وخواطر عن الحياة والكَون) ....مراد السباعي 1992

6 – حلم على جبين الشبح (شعر) ....سليماد السلمان 1992

7 – ذاكرة القصب (شعر)..د.شاكر مطلق1993

8 – أوراق الأنثى المنسية (شعر)..إلهام برغل 1994

9 – السيف والترس (حوار عربي عن الثقافة) ....د.وليد إخلاصي 1994

10 – العشق القدسي (شعر) ....فاطمة بديوي 1993

11 – مدائح الجسد (شعر) .... علاء الدين عبد المولى1994

12 – درب الكشف (شعر "زِنْ" من الصين واليابان) ....دراسة وترجمة د.شاكر مطلق 1996

13/أ – على شاطئ الأيام البعيدة (شعر ياباني) ....ترجمة د.شاكر مطلق1995

13/ب – المغامرة السابعة (قصص) – الرقم مكرر – .... نيروز مالك1995

14 – تجليات الثور البري (شعر).. د. شاكر مطلق 1996

15 – حكايات شعبية يابانية (عفاريت البحيرات والمستنقعات ....وفيق خنسة 1995

16 – أسماك الحمر – الخطة الأخيرة (مسرحيتان).. هيثم يحيى الخواجة 1995

17 – ذاكرة التّم الأولى (شعر)..ندى السلامة 1995

18 – الطريق الطويل (قصص)..محمد علي علي1992

19 – الصعود إلى عرش فاطمة .... د.خالد محيي الدين البرادعي 1996

❷ سلسلة الدراسات الأدبية واللغوية :

1 – الشعر و الهوية .... مصطفى خضر1992

2 – مفهوم الأدب – ت.تودوروف ....ترجمة د. محمد منذر عياشي1991

3 – الغموض الشعري في القصيدة العربية الجديدة .... دريد يحيى الخواجة1991

4 – الرؤية الايديولوجية والموروث الديني في أدب حنا مينة ....مراد كاسوحة1991

5 – في أقانيم الشعر.............................. عبد الكريم الناعم1991

6 – صورة المرأة في المسرح الشعري العربي.............................. فطينة وهابي1992

7 – الواقع والظاهرة الفنية في القصة القصيرة ....أحمد المعلم1994

8 – حركة المسرح (في حمص) (دراسة).............................. هيثم يحيى الخواجة 1995

9 – من الاستشراق الغربي الى الاستغراب المغربي.............................. د. طيب تيزيني 1996

❸السلسلة التراثية :

1 – روّاد طب العيون في سورية (دراسة) ....د. سمير أنطاكي1993

2 – حمص درّة مدن الشام (دراسة تراثية مصورة) .... منذر الحايك – فيصل شيخاني 1995

3 – تراث الحلاج وطواسينه ....د.عبد الإله نبهان د. عبد اللطيف الراوي 1996

4 – ديوان محمد بن يسير الرياشي .... (جمع وتحقيق) مظهر الحجي1996

5 – الفقه والتصوف والمسائل الشرعية في الخلافة للزهراوي (دراسة)..............................محمد راتب الحلاق 1996

❹ سلسة أدب الأطفال والفتيان :

1 – أستطيع أن أقفز فوق البرك الصغيرة (رواية للفتيان)..............................ترجمة محمد الموحد 1990

2 – مسرحيتان للأطفال..............................هيثم الخواجة 1993

3 – فراشات ملونة (شعر)..............................خضر عكاري 1994

4 – أنا عينك يا ماهر (طب)..............................د.سمير انطاكي 1994

❺ السلسلة العلمية :

1 – معالجة جروح العين الثاقبة (طب) ....ترجمة د. شاكر المطلق 1991

2 – تمارين البصر (طب) ....ترجمة د. شاكر المطلق 1991

3 – السيكسولوجيا (علم الجنس للجميع) ....ترجمة ابراهيم كاسوحة 1992

4 – المرشد في زرع عدسات الغرفة الخلفية (طب)..............................د. سمير انطاكي 1992

5 – أبحاث في امراض القلب عند الأطفال (طب) ....د. تميم كنعان 1992

6 – فحص البصر التطبيقي (طب) ....ترجمة د. شاكر مطلق 1994

7 – تطور حاسة الجهاز البصري (طب) .... تلخيص د. روبير جبه جيان 1994

قيد الاعداد للطبع :

1 – تطور الكتابات والنقوش على النقود العربية (من الجاهلية حتى العصر العثماني) ....د. الياس بيطار

2 – الابجدية الفينيقية والخط العربي ....د. الياس بيطار

3 – العنزة المشاغبة (قصص أطفال) ....ترجمة د. أغيد الجندي

4 – الطرق الناقلة عند الانسان (ألواح تشريحية) ....ترجمة د.شاكر مطلق

5 – تجليات الظلال (شعر) .... د. شاكر مطلق

6 – تجليات للعالم السفلي (شعر)... د. شاكر مطلق

7 – يا أبانا / يا أبانا ! (مكاشفات العارف) (شعر) .... د. شاكر مطلق

8 – العين السحرية (صور مجسّمة للبعد الثالث)..ترجمة د.شاكر مطلق

9 – مختارات من (نثر الدُّر) للوزير الآبي.. لجنة تحقيق التراث في الدار

10 – مالذّةُ السُّلْطة ؟ (رواية) – ترجمة عن التشيكية –.. د.غياث الموصلي

11 – الشخصية والألوان (لوائح الاختبارات النفسية – الجسدية) ....ترجمة د. شاكر مطلق

مجموعة كتب أطفال منها :

1 – نحن نطير ....ترجمة د. شاكر مطلق

2 – حيوانات العالم القديم.. . ...ترجمة د. شاكر مطلق

3 – الانطلاق نحو الفضاء..ترجمة د. شاكر مطلق

4 – على شاطئ البحر...ترجمة د. شاكر مطلق

*** ستصدر قريباً نسخة مخطوطة عن القرآن الكريم خاصة بالدار (بالتعاون مع دار المجد)**

ترسل المراسلات الى العنوان التالي

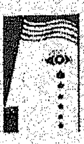
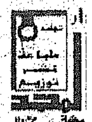
دار الذاكرة حمص هاتف : 422980 – 222655 ص.ب 1484

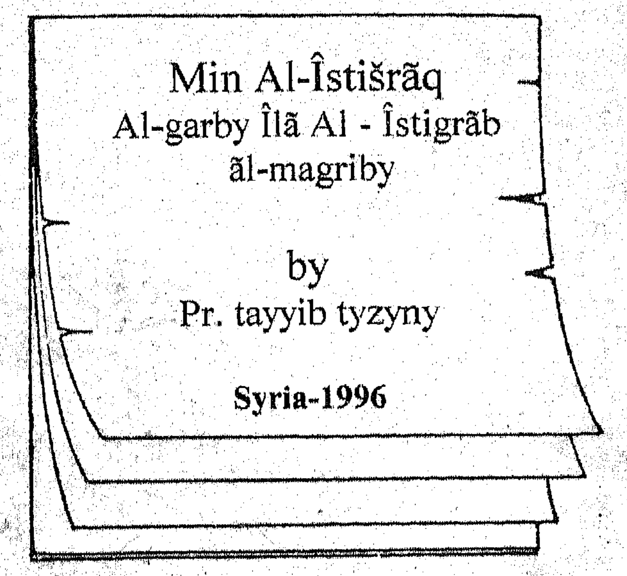
الدكتور شاكر مطلق

ثبت بموضوعات الكتاب

الموضوع	ص
كلمات تمهيدية	5
الفصل الأول	9
في مسوغات مانحن بصدد البحث فيه	
الفصل الثاني	25
شقشقة فلسفية مثالية – الاجتماعي والفكري النظري. خطان متوازيان لايلتقيان.	
الفصل الثالث	55
"شبهة المنهج" وتجلياتها الجابرية	
الفصل الرابع	73
خرافة "الاستقلال التاريخي التام" واضطرابها جابرياً	
الفصل الخامس	85
الجابري باتجاه "العقلية – البنية العربية الأزلية"	
الفصل السادس	111
"الثقافة – الفلسفة العربية" بحامل اجتماعي تاريخي "غير عربي – يوناني"	
الفصل السابع	139
"الصراع" على "التراث" في الفكر العربي المعاصر	
الفصل الثامن	209
الوعي الشقي وأيديولوجيا الثنائيات الميكانيكية	

1- "الشرق شرق والغرب غرب ولايلتقيان" 214
2- باتجاه تقويض وحدة الفلسفة العربية:
- اغتراب بغربنة المغرب العربي.. 215
3- تفتيت الزمان الفكري العربي والفصل الأخلاقي التقويمي بين الأعلى والأدنى.. 227
4- "الكامل" المطلق هويةً لاعلمي وذو السياق النسبي علمي 231
الفصل التاسع.. 237
المسألة الاجتماعية و"النهوض العربي" في الأفق الجابري
1- باتجاه التأسيس لوعي المراوغة والخنوع... 237
2- "اليقظة" العربية بين الحلم والواقع 251
3- أوهام الخطاب الديموقراطي "المجرد" والعلماني "المضاد" للدين......... 268
4- الجابري مدشّناً لـ"مشروع إسلامي تأصيلي" 290
دهاء التاريخ والعقل أو خاتمة وعودٌ على بدء! 305
1- من الاستشراق-الاستغراب إلى: الانتظام في هيمنة الغرب.............. 305
2- تحول من "السلفوية العقلانية النقدية" إلى "السلفوية الإسلامية":
توافق في المنهج واختلاف في الأيديولوجيا 318
ملحق.. 339
في قراءة النص الفكري - نماذج متعددة من نمط واحد زائف (فاسد بالاعتبار المنهجي المنطقي) 341



Min Al-Îstišrãq Al-garby Îlã Al - Îstigrãb ãl-magriby

by

Pr. tayyib tyzyny

Syria-1996

Al Zakirah PUBLISHER - VERLAG HOMS SYRIA . TEL: 422980-222655 P.O.BOX 1484